MIRCEA ELIADE

Comentarii la Legenda Meşterului Manole

HUMANITAS

BUCUREŞTI

Coperta seriei
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României ELIADE, MIRCEA
Comentarii la Legenda Meşterului Manole / Mircea Eliade. - Bucureşti:
Humanitas, 2004
ISBN 973-50-059L-3
821.135.1.09-9L-l
Ediţia princeps: Editura „Publicom", Bucureşti, 1943
EDITURA HUMANITAS
Piaţa Presei Libere 1, 013701 Sector 1 Bucureşti-România, Tel. 021/222 85 46, Fax 021/222 36 32 www.humanitas.ro • www.librariilchumanitas.ro Comenzi CARTE PRIN POŞTĂ, tel. (021) 223 15 01
ISBN 973-50-059L-3

PREFAŢĂ [LA EDIŢIA PRINCEPS]

Cartea de faţă apare cu o întîrziere de cel puţin şase ani. Într-unul dintre cursurile de istoria şi filozofia religiilor pe care le-am ţinut la Facultatea de Litere din Bucureşti (1936—1937, suplinind conferinţa de metafizică a profesorului Nae Ionescu), am avut prilejul să expun, în liniile lor mari, conţinutul şi rezultatele acestei cărţi. O versiune tehnică a acelor lecţii, cu tot aparatul ştiinţific necesar, a fost mai demult pregătită — sub titlul Manole et les rites de construction — *pentru revista* Zalmoxis. *Împrejurările şi, îndeosebi, prelungita absenţă din ţară a editorului au făcut ca volumele din* Zalmoxis *să apară la intervale tot mai neregulate, aşa îneît, înainte de a publica versiunea tehnică, am socotit că n-ar fi lipsit de interes să dau la lumină* Comentariile *de faţă.*

Dificultatea pe care am avut-o de întîmpinat era, în primul rînd, de ordin formal: pentru a le

face accesibile unui număr cît mai mare de cititori, Comentariile *trebuiau ferite de schelăria erudită şi bibliografică, inevitabilă unui asemenea studiu; pe de altă parte, aparatul critic şi bibliografic nu putea fi pe de-a-ntregul sacrificat, pentru că niciodată n-am cerut cititorului să ne creadă pe cuvînt şi, mai ales, pentru că nu voiam să acordăm paginilor de faţă faima, nemeritată, a unui,, eseu ". Este de mult convingerea noastră că o filozofie a culturilor populare nu se poate clădi decît după o lungă şi disciplinată familiaritate cu documentele pe care folclorul, etnografia şi istoria religiilor ni le pun la îndemînă. Această familiaritate presupune ani de cercetări fără glorie, extenuante analize „verticale " ale unui singur sector sau laborioase anchete „ orizontale" pentru precizarea circulaţiei unui motiv — dar, intre altele, ea are avantajul de a-l feri pe cercetător de orice generalizare pripită şi, mai ales, îl îmbogăţeşte cu o anumită putere de divinaţie, îngăduindu-i să distingă ceea ce e arhaic şi permanent de ceea ce e secundar şi local în creaţiile folclorice.*

Nu faptele ca atare sînt importante (pentru că aceste fapte sînt, de cele mai multe ori, convenabil adunate în enciclopedii, manuale şi bibliografii), ci convieţuirea *cu ele timp îndelungat, cercetarea lor în universul mental care le-a dat naştere, înţelegerea lor înlăuntrul întregului din care s-au desprins.*

Evident, cît ar fi ea de indispensabilă, simpla adunare, clasificare şi interpretare a documentelor etnografice nu ne poate releva mare lucru privitor la spiritualitatea arhaică. E nevoie, înainte de toate, de o mulţumitoare cunoaştere a istoriei religiilor şi a teoriei metafizice implicate în rituri, simboluri, cosmogonii şi mituri. Imensa majoritate a bibliografiei internaţionale referitoare la folclor şi etnografie e preţioasă în măsura în care cuprinde material autentic al spiritualităţii populare, dar lasă mult de dorit îndată ce încearcă

să explice acest material prin desuete „ legi", la modă pe timpul lui Tylor, Mannhardt sau Frazer. Nu e locul aici să începem un examen critic al feluritelor metode de a interpreta documentele spiritualităţii arhaice. Fiecare dintre aceste metode a avut, la timpul ei, anumite merite. Dar aproape toate au urmărit mai degrabă istoria (exact sau inexact înţeleasă) a unui document folcloric sau etnografic decît descoperirea sensului spiritual pe care l-a avut acest document, restaurarea consistenţei lui intime. În ultimul timp, reacţia împotriva acestor metode pozitiviste n-a întîrziat să se facă simţită: un Olivier Leroy printre etnologi, un Rene Guenon şi J. Evola printre filozofi, un Ananda Coomaraswamy printre arheologi etc. Reacţie care a mers uneori pînă la a nega evidenţa istoriei *şi a ignora în totalitatea lor rezultatele faptice dobîndite de anchetatori.*

Comentariile de faţă ar cîştiga în interes dacă ar putea fi citite împreună cu unele dintre studiile noastre anterioare, îndeosebi Cosmologie şi alchimie babiloniană, Magic, Metallurgy and Alchemy, Ierburile de sub Cruce, Notes sur le symbolisme aquatique *şi* Mitul reintegrării. *Ele fac parte din aceeaşi „familie " de studii gîndite, elaborate şi, în parte, definitiv redactate în anii 1935-1938. Rezultatele dobîndite în aceste cercetări au fost de mai multe ori amintite în paginile ce urmează şi e inutil să mai stăruim aici.*

Ca şi atîtea alte studii tehnice şi filozofice, şi Comentariile la Legenda Meşterului Manole *ar fi continuat să doarmă în sertare — căci „ trăim cumplite vremi, de cumpănă mare pămîntului nostru şi nouă". Dar am socotit ca ele ar putea avea şi un alt folos în afară de cel curat teoretic, care, în primul rînd, ne-a preocupat. Este vorba aici de o concepţie arhaică a morţii, pe care strămoşii noştri nu numai că au împărtăşit-o, dar au cîntat-o atît de de-săvîrşit, încît te întrebi dacă nu cumva şi-au regăsit în ea toate năzuinţele şi*

toate jertfele; dacă nu cumva această valorificare a morţii rituale, singura moarte creatoare, *nu e un mit central al spiritualităţii neamului românesc. Cititorul va putea singur judeca în ce măsură aceasta valorificare a morţii rituale este validată de documentele pe care le menţionăm în paginile ce urmează.*

Lui Constantin Noica îi datorez în bună parte apariţia acestei cărţi. Nu numai pentru că şi-a luat asupră-şi sarcina de a îngriji tipărirea ei, ci şi pentru faptul că multe pagini au fost scrise în primul rînd cu gîndul la nelămuririle şi obiecţiile lui.

M.E.

Lisabona, martie 1943

1. PARTICIPAȚIE ŞI APARIŢIE

Poate că cea mai semnificativă deosebire dintre omul modern şi omul arhaic constă în aceasta: pentru omul arhaic, un lucru sau un act nu are semnificaţie decît în măsura în care participă la un prototip sau în măsura în care repetă un act primordial (bunăoară, Creaţia).

Bijuteriile sînt eficiente pentru că participă la anumite principii cosmice, adică la o realitate ultimă, metafizică. Fiecare piatră nestemată, fiecare metal nobil poartă în propria lui substanţă un principiu cosmic. Aurul e preţios pentru că e un metal solar, perlele aparţin lunii şi, ca atare, sînt strîns legate de simbolismul acvatic şi de emblemele fertilităţii. Omul culturilor tradiţionale

poartă aproape de trupul lui — şi e întovărăşit de ele în mormînt — bucăţi de aur, jad şi perle pentru a-şi spori propria sa realitate în timpul vieţii şi a-şi asigura o soartă fericită *post-mortem.* Perlele promovează virtuţile feminine: naşterea, fecunditatea. Valoarea lor se datoreşte arhetipului cosmic din care descind şi de la care se revendică: Luna. Ele nu sînt nişte simple „obiecte", ci, într-un anumit sens, un microcosmos. Pentru că perla este o imagine a „lunii", dar este, în acelaşi timp — prin simbolismul scoicii —, şi o emblemă a „femeii". Un asemenea „obiect" capătă semnificaţie în măsura în care, rămînînd în acelaşi timp el însuşi, exprimă sau reprezintă un principiu cosmic. „Obiectul" e sporit prin nenumărate valenţe: este ideogramă, simbol, emblemă, centru de energie cosmică, consubstanţialitate — toate acestea simultan sau succesiv. Dar, măcar prin-tr-una dintre aceste valenţe, el participă necontenit la principiul de la care se revendică. Este suficient un contact direct pentru ca, prin el, omul să fie integrat într-un ritm sau într-o unitate cosmică. Perla infuzează femeia care o poartă cu energie lunară, dar face, în acelaşi timp, mai mult: o reintegrează într-un uriaş circuit care are loc între nenumărate niveluri cosmice. Căci „luna", pentru culturile arhaice, înseamnă şi altceva decît astrul fizic; înseamnă un centru care subsumează, reprezintă sau controlează apa, ploaia, fecunditatea, noaptea, moartea, latenţele, viaţa pre-formală, reînvierea etc. Este suficient contactul cu una dintre emblemele lunare mai proeminente (în cazul nostru, perla) pentru ca femeia să fie solidarizată acestor centre de energie cosmică şi integrată ritmului lor; ca ea să-şi găsească sporită feminitatea, asigurată fecunditatea; într-un cuvînt, să-şi realizeze în condiţii optime destinul său aici, pe pămînt, şi să-şi construiască soarta *post-mortem.* Pentru aceste virtuţi erau purtate perlele; valoarea lor estetică şi economică s-a desprins mult mai tîrziu, cînd sensul metafizic

primordial a început să fie uitat, datorită anumitor evoluţii care au avut loc în viaţa mentală a societăţilor europene[1].

Să amintim acum al doilea exemplu; de data aceasta, nu exemplul unui „obiect", ci al unui „act". E vorba de culegerea buruienilor bune de leac. Se spune că nici o buruiană de leac nu-şi păstrează virtuţile ei medicinale, dacă nu e culeasă cu un anumit ritual; bunăoară, la miezul nopţii, pe lună sau fără lună, făcîndu-se anumite gesturi, rostindu-se anumite cuvinte, oferindu-se daruri pămîntului de unde a fost smulsă etc, etc. De fapt, acest ritual nu este decît repetarea unui *act iniţial* făcut de Hecate (în cazul vrăjitoarelor europene), repetat de Medeea etc. Vrăjitoarele imită ritualul primordial al zeiţei Hecate. Sub influenţa creştinismului, femeile culeg ierburile bune de leac, spunînd că le culeg sub Crucea Mîntuitorului sau pentru a le duce Lui, să-şi vindece rănile. „Noi mergem... să culegem ierburi ca să le punem la rănile Mîntuitorului", stă scris într-un manuscris din secolul al XIV-lea. Se repetă, aşadar, un act iniţial — acela pe care l-au împlinit sfintele femei din jurul Crucii. Chiar plantele culese, ca să fie bune de leac, trebuie să corespundă unui anumit prototip. Prin ritualul alegerii, ele îşi recapătă sensul şi funcţia pe care au avut-o „în acel timp", *ab origine,* adică în momentul cînd au devenit ceea ce sînt, ierburi tămăduitoare. „Te salut, o, iarbă sfîntă..., pe Muntele Calvarului te-ai aflat întîi"; sau: „Sfîntă eşti tu, Brebenică..., pentru că întîi pe Muntele Calvarului ai fost găsită", spun două descîntece anglo-saxone din secolul al XIV-lea[2]. După părerea noastră — aşa cum am încercat să arătăm în cartea *La Mandragore* —, chiar ritualele culegerii anumitor plante vrăjitoreşti, de exemplu mătrăguna, n-ar fi decît copia degradată a unui alt act iniţiatic: lupta eroului pentru dobîndirea plantei vieţii, luptă care implică înfruntarea unui mare număr de primejdii (monstrul păzitor etc). Primejdiile care-l

amenință pe cel care îndrăzneşte să smulgă mătrăguna n-ar fi decît imaginea degradată (căzută, adică, de la un nivel metafizic la unul magic şi medicinal) a pericolului întîmpinat de erou (Ghilgameş, Heracles etc.) în căutarea plantei vieţii, arborelui miraculos etc. Se ştie că orice *căutare* a unei valori absolute implică întîmpinarea unui nesfîrşit număr de obstacole, fie că această „valoare absolută", cum i-am spus, e formulată prin iarba sau Arborele vieţii, potirul Sfîntului Graal etc. Dar ne mulţumim, deocamdată, să constatăm că ritualul culegerii ierburilor bune de leac repetă actul iniţial al Medeii-Hecate sau actul care a avut loc *ab initio* „dintru început", lîngă Crucea Mîntuitorului.

Am putea aminti, ca un al treilea exemplu, actul generator, care este asimilat, în multe culturi arhaice, actului creaţiei cosmice. Sau desţelenirea arăturii — asimilată, la rîndul ei, cu actul generator, deci cu modelul primordial: Creaţia. Sau călătoria — asimilată ceremoniilor de iniţiere, care, la rîndul lor, nu sînt decît prefigurări ale morţii. Toate acestea alcătuiesc modele, arhetipuri, repetate de cîte ori o cer împrejurările vieţii. Repetarea lor nu e un act silnic sau inutil; dimpotrivă, prin ele se sporeşte realitatea vieţii, şi omul ca atare capătă un conţinut metafizic. Se imită un gest primordial sau se însuşeşte un obiect care participă la un prototip, pentru că, prin asemenea gesturi sau obiecte omul rămîne în real şi creează în realitate. Continua reîntoarcere la actul originar, la ceea ce a fost *ab origine,* garantează nu numai eficienţa acţiunii pe care omul o repetă pentru a miliarda oară, dar validează şi „normalitatea" ei; omul rămîne în „lege" acţionează în conformitate cu normele cosmice (căci ceea ce face el acum a făcut „odată" Eroul sau Soarele sau Noaptea etc.) şi, totodată, îşi confirmă propria sa realitate. Omul *este* om în măsura în care se păstrează în nemijlocită comuniune cu principiile care susţin Firea întreagă.

Un alt exemplu ne va ajuta să înţelegem mai limpede cele ce vor urma. Cînd coloniştii scandinavi au luat în stăpînire Islanda, *land-náma,* şi au transformat-o dintr-o ţară pustie într-o regiune cultivată, ei n-au considerat această acţiune nici ca lucru original, nici ca o lucrare profană, omenească. Pentru ei, efortul pe care-l făceau nu era decît repetarea unui act primordial: transformarea haosului în cosmos prin actul divin al Creaţiei. Muncind pămîntul pustiu[3], ei repetau, de fapt, munca zeilor care organizau haosul, dîndu-i formă şi norme. Ceva mai mult: o cucerire teritorială nu devine reală decît după (mai exact: prin) ritualul de luare în posesiune, care nu este decît o copie a aceluiaşi act primordial: creaţia Lumii. În India vedică, un teritoriu era luat în posesiune în chip legal prin ridicarea unui altar dedicat lui Agni[4]. „Se cheamă ca s-a aşezat *(avasyati)* cînd el construieşte un *garhaptya,* şi toţi cei care construiesc altare ale focului sînt aşezaţi *(ava-sitah)",* spune *Satapatha Brahmana* VII, 1,1,L-4. Dar construirea unui altar al lui Agni nu este altceva decît imitarea microcosmică a Creaţiei. Iar orice sacrificiu este, la rîndul lui, repetarea acrului creaţiei, după cum afirmă lămurit textele indiene (de exemplu *Satapatha Brahmana* XIV, 1, 2, 26 etc).

Deci o lucrare omenească nu are sens, nici validitate decît în măsura în care repetă actul divin care a avut loc „odinioară", „în acele timpuri", *ad initium, agre* (cum stă scris în textele sanscrite). Nu există nimic real în afară de ceea ce a făcut divinitatea (fie că această divinitate este formulată simbolic, ritual sau oral, prin zei sau prin principii cosmologice etc). Aşadar, pentru a trai în chip real, omul nu are altceva de făcut decît să imite, de cîte ori îi cer împrejurările, gesturile divinităţii. Să se observe că timpul este aproape întotdeauna suspendat în ritual, după cum el capătă o cu totul altă calitate în mit. Ritualul repetă un act iniţial, dar această acţiune se petrece, de fapt, în timpul

„acela", originar. Timpul ritual este întotdeauna acelaşi: timpul cînd s-a săvîrşit pentru prima oară ritualul. Brahmanii pretind că prin sacrificiile lor există Cosmosul şi că, dacă aceste sacrificii ar fi întrerupte, lumea întreagă s-ar reîntoarce în haosul primordial. Brahmanii, aşadar, nu *susţin lumea* prin ritualul sacrificiilor, ci *o fac;* sau mai bine zis: coincid ritual cu facerea lumii de către zei, pentru că timpul în care se realizează un ritual este calitativ diferit de timpul profan, el nu curge, ci este întotdeauna acelaşi, fiecare act sacrificial petrecîndu-se în acelaşi „moment" al începutului. Cu alte cuvinte şi fără a trăda cîtuşi de puţin sensul acestor lucruri, s-ar putea spune că toate ritualele, de la începutul lumii şi pînă în clipa de faţă, coincid, ele nefiind decît *acelaşi* ritual, realizîndu-se în *acelaşi* timp sacru; repetarea lor este o iluzie datorită incongruenţei dintre timpul sacru şi timpul profan.

Aceeaşi axiomă stă la temelia teoriei ciclurilor cosmice şi istorice, aşa cum a fost elaborată de orientali: evenimentele care duc la stabilirea unei lumi noi sînt repetarea, pe o altă scară, a evenimentelor care au avut loc „odinioară", adică în clipa Creaţiei. Această teorie mistică a ciclului cosmic se regăseşte şi în fizica lui Aristotel, în „MareaVară" şi „Marea Iarnă". Ca de obicei, înapoia unei teorii fizice arhaice se descifrează o întreagă mitologie care, la rîndul ei, nu e decît dramatizarea unei axiome cosmologice. „Marea Iarnă" se întîlneşte în credinţele iraniene şi în „Iarna lui Fimbul" a mitologiilor nordice, ea reprezentînd etapa finală a încheierii unui ciclu cosmico-istoric, similară „marii disoluţii" cosmice *(mahapralayd)* indiene. Orice eveniment catastrofic se leagă, aşadar, de apocalipsul cosmic care, printr-o „mare disoluţie", va reduce pluralitatea fragmentală a lumilor la unitatea primordială, la Haosul de dinainte de Creaţie. Orice „lume nouă" care se creează în istorie implică negreşit o etapă

„haotică", asemenea haosului premergător Creaţiei, şi o etapă „cosmizantă", identică evenimentelor care au dus la facerea şi organizarea Lumii.

2.FOLCLOR ŞI METAFIZICĂ

Cît ar fi de sumare, consideraţiile de mai sus alcătuiesc o nimerită introducere în comentariul Legendei Meşterului Manole. Evident, în comentariul pe care ne-am propus să-l scriem, iar nu în studiul genetic sau artistic al baladei. Studiul acesta a fost făcut de mulţi folclorişti şi lingvişti români, de la Şăineanu pînă la prof. Caracostea, şi de alţi învăţaţi din ţările vecine, ca Arnaudov şi Skokj şi nu credem că multe lucruri noi ar mai putea fi spuse pornind de la aceleaşi preocupări şi folosind aceleaşi metode[5]. Se vor mai înregistra un număr oarecare de variante, se va preciza, poate, centrul genetic al baladei, se vor rectifica actualele itinerare ipotetice ale legendei, se vor emite noi teorii asupra datelor istorice care eventual ar putea fi legate de versiunile româneşti şi balcanice ale legendei. Vom trece îndată în revistă rezultatele la care s-a ajuns în această privinţă. Ele vor putea fi, fără îndoială, îmbunătăţite cînd se vor înregistra şi publica toate variantele româneşti, după metoda lui Anti Aarne şi Kar-le Krohn, care are, între altele, meritul de a istovi problema circulaţiei şi genezei unui motiv folcloric.

În paginile de faţă, urmărim însă cu totul altceva. Nu *istoria* baladei ca atare, ci studiul *lumii* pe care o înfaţişează ea. Fiecare produs folcloric — legendă, vrajă, proverb etc. — poartă în sine universul mental care i-a dat naştere, întocmai cum un ciob de oglindă păstrează aceeaşi lume ca şi întregul din care a fost desprins. Nu este vorba,

aici, de a „interpreta" o legendă sau un obicei după anumite teorii preconcepute, de a-i da, cum se spune, o „interpretare personală". O asemenea interpretare personală nu poate fi creatoare decît într-o operă şi, şi aici, numai în anumite limite şi respectînd anumite norme. În comentariile pe care ni le-am propus, „interpretările" nu au ce căuta. Studiem, cum am spus, *lumea* pe care o înfăţişează balada, şi toată grija noastră este de a explicita şi comenta această lume ca atare, fără să ne punem, deocamdată, problema validităţii ei şi a cauzelor istorice, psihologice, religioase care eventual i-au dat naştere.

Teoria generală pe care o presupune orice univers mental consistent se afla implicată în orice produs folcloric sau document etnografic, chiar dacă pentru cel care foloseşte asemenea produse folclorice sau le face să circule aceste implicaţii teoretice nu mai sînt evidente. Este, bunăoară, perfect indiferent pentru înţelegerea magiei simpatice dacă vrăjitoarea care arde o păpuşă de ceară cu cîteva fire din părul aceluia pe care vrea să-l piardă îşi dă sau nu îşi dă seama în chip mulţumitor de teoria pe care o presupune acest act magic. Important pentru înţelegerea magiei simpatice este faptul că un asemenea act n-a fost posibil decît în clipa cînd anumiţi oameni s-au convins (experimental) sau au afirmat (pe temeiuri teoretice) că unghiile, firele de păr etc. sau obiectele purtate de un ins păstrează aceeaşi legătură intimă cu el chiar după ce au fost îndepărtate. O asemenea credinţă presupune existenţa unui „spaţiu-plasă" care leagă între ele obiectele cele mai depărtate, şi le leagă printr-o „simpatie" care-şi are legile ei („aflarea organică laolaltă", analogia formală sau simbolică, simetrii funcţionale etc.)[6].

Cel care acţionează vrajitoreşte (în cazul nostru, vrăjind o păpuşă de ceară cu cîteva fire din părul insului pe care vrea să-l piardă sau să-l

farmece) nu poate spera în eficacitatea actului său decît în măsura în care un asemenea „spaţiu-plasă magică" există. Că el ştie sau nu ştie despre un asemenea „spaţiu-plasă", că ştie sau nu ştie de „simpatia" care leagă firul de păr de omul din creştetul căruia a fost cîndva tăiat — este cu totul irelevant. Actul magic, considerat în el însuşi, ne înfăţişează un asemenea „spaţiu-plasă" şi o asemenea „simpatie" care leagă, invizibil, între ele obiectele cele mai depărtate. Universul mental în care a fost formulat şi experimentat un asemenea act magic presupune „spaţiul-plasă" şi „simpatia". Este foarte probabil că nu toate vrăjitoarele de astăzi îşi reprezintă lumea în consonanţă cu practicile lor magice. Aceste practici însă, considerate în sine, ne pot revela lumea în care au fost transmise, indiferent daca cei care le repetă mai au sau nu acces teoretic la ea. Universul mental al lumilor arhaice a ajuns pînă în zilele noastre păstrat nu în chip dialectic în credinţele explicite ale oamenilor, ci conservat în mituri, simboluri, obiceiuri, care, oricîte degradări ar fi suferit, au încă sensurile originare transparente. Etimologia cuvîntului „superstiţie" (*superstare* „ceea ce stă deasupra")[7] este de altfel sugestivă; toate documentele acestea folclorice au rămas „deasupra" curgerii timpului, au plutit pînă în zilele noastre fără să poată fi abolite de revoluţiile mentale care au modificat radical viziunea omului în ultimele două mii de ani. Fiecare dintre ele sînt, într-un anumit sens, „fosile vii"[8] şi uneori ne este de-ajuns o singură „fosilă vie" pentru a reconstitui întregul organic din care a supravieţuit.

Consideraţiile acestea trebuiesc avute prezente în minte ori de cîte ori în paginile ce urmează vom încerca să reconstituim *teoria* care stă la temelia oricărei credinţe sau practici arhaice. Reconstituirea este de altfel un termen impropriu, el avînd un sens referitor numai la operaţia noastră, nu la teoria în sine, care e implicată în orice

credinţă, obicei etc. şi care nu cere altceva decît să fie revelată, manifestată, explicită. Cum ne propunem, în aceste pagini, să ne înfăţişăm lumea din care s-a desprins Legenda Meşterului Manole, iar nu să urmărim istoria sau preistoria ei — ne-am îngăduit să folosim tot felul de documente arhaice, de la balade şi superstiţii, la fapte etnografice, tehnici mistice şi obiceiuri profane. Asta nu înseamnă însă că toate se află pe acelaşi plan sau că au o valoare egală. „Trăind" sau, mai precis, fiind trăite de societăţi umane felurite şi în milenii deosebite, documentele acestea poartă pecetea *istoriei.* Ele prezintă uneori între ele anumite raporturi genetice. Este de la sine înţeles că altă vîrstă şi altă orientare are o baladă decît un ritual de construcţie. Chiar actul lor de creaţie răspunde la nevoi cu totul diferite. Folosind, aşa cum facem noi, documente în legătură cu construcţia din toate vîrstele şi toate sectoarele, este ca şi cum, vorbind de femeie, am cita *Madame Bovary* alături de un descîntec ginecologic, Venus din Milo alături de legea sufragetelor, de *Blanchefleur,* de cultul marilor zeiţe, de biografia Ecaterinei cea Mare etc. Aşa se făcea, în istoria religiilor, bunăoară, pe timpul lui Tylor, Frazer şi al şcolii antropologice engleze, care nu voiau să ţină seama de *istorie* şi vorbeau de spontaneitatea „sufletului uman" care reacţionează la fel în împrejurări similare. Ca să nu cădem în aceeaşi greşeală de metodă, precizăm încă o dată că, deşi nu ne îndoim că *istoria* se face pretutindeni simţită şi că ea modifică orice „teorie" prin simplul fapt că aceasta e experimentată într-un concret, niciodată acelaşi — totuşi, ne propunem să nu ţinem seama de *istorie* şi să privim documentele, oricît ar fi de eterogene, în ele însele. Evident, nu se poate face o istorie a femeii comparînd, pe acelaşi plan, *Madame Bovary* cu descîntecele ginecologice etc. Dar nu e mai puţin adevărat că, privite în ele însele, toate aceste documente, cît ar fi ele de eterogene şi avînd vîrste

variate, converg către aceeaşi *teorie* şi ne înfăţişează acelaşi arhetip. Or, în comentariile de faţă, ne preocupă în primul rînd teoria şi gesturile arhetipale pe care le presupune Legenda Meşterului Manole.

O baladă nu este numai un produs mai recent decît un ritual, dar este şi creată în alte împrejurări şi într-un alt văzduh metafizic. în comentariile noastre, vom avea de-a face cu mai multe documente în legătură cu jertfa zidirii: balade, superstiţii şi legende, rituale, cosmogonii. Este de la sine înţeles că ritualul construcţiei a dat naştere unui număr considerabil de legende despre oameni îngropaţi de vii la temeliile unui palat, pod, cetate etc. Aceste legende — dintre care vom spicui mai jos cîteva — se întîlnesc în multe regiuni europene şi asiatice, dar numai în sud-estul Europei ele au fost creatoare de balade, adică de produse literare autonome. Putem deci afirma următoarea secvenţă: ritual de construcţie-legenda victimelor jertfite — baladă. Pe de altă parte, ritualul de construcţie este şi el o consecinţă „teoretică" a unui mit cosmogonic şi a unei întregi metafizici arhaice, care afirmă că nimic nu poate dura dacă nu are un „suflet" sau nu este „însufleţit". Secvenţa se întinde astfel de la cosmogonie la produsul literar popular, hi felurite regiuni, se poate astfel urmări măcar în parte secvenţa mai sus citată, fie că ea începe de la termenul prim (prezenţa mitului cosmogonic) sau de la alt termen.

Din orice categorie de fapte am aduna însă documentarea, acestea vor prezenta între ele o izbitoare asemănare de structură. Balada Meşterului Manole, legenda dărîmării castelului din Ţara Galilor, ritualul de construcţie din timpurile vedice, mitul cosmogonic — faptele acestea, atît de diverse şi aparţinînd unor vîrste atît de depărtate, sînt toate reductibile la un arhetip: nimic nu poate dura pînă nu i se conferă un suflet. Şi sînt reductibile nu în chip succesiv — balada implicînd ritualul ş.a.m.d.

—, ci fiecare dintre ele poartă în sine, transparent, acelaşi arhetip. Să fie oare acest arhetip, acest principiu cosmologic, prezent prin transmisiune şi în fiecare document din categoriile mai sus citate? Să fie el prezent, bunăoară, în actul de creaţie poetică al baladei româneşti sau sîrbeşti? Poate că da. Dar, în orice caz, întrebarea, aşa cum e pusă, nu are prea mare importanţă. Important pentru noi este constatarea că mentalitatea folclorică creează întotdeauna în conformitate cu anumite legi şi ca aceste legi sînt „arhetipale". Că i-a fost transmis sau nu un anumit principiu metafizic este indiferent, deoarece orice creaţie folclorică se realizează cu exclusivitate în structuri în care aceste principii metafizice sînt implicate. În cazul nostru deci, e indiferent dacă creatorul sau creatorii baladei au primit, prin transmisiune, teoria care permeează produsul lor de creaţie — pentru că, în cazul cînd nu ar fi primit-o, ar fi redescoperit-o fără să-şi dea seama prin simplul lor act de creaţie artistică.

Un exemplu ne va ajuta să înţelegem mai limpede funcţia arhetipală a creaţiei folclorice. Se ştie, bunăoară, că amintirea unui eveniment istoric sau a unei figuri autentice nu e păs-trată de memoria populară mai mult de două-trei sute de ani[2]. De ce? Pentru că memoria populară reţine anevoie faptele individuale şi figurile autentice. Ea funcţionează cu alte structuri: în loc de evenimente — *categorii;* în loc de personaje istorice — *arhetipuri.* Personajul istoric este asimilat modelului său mitic (erou etc.), iar întîmplarea este asimilată categoriei de acţiuni mitice (lupta cu monstrul, fraţii inamici etc). În cîntecele balcanice publicate de dl. Alexandru Iordan, Mihai Viteazul îşi pierde autenticitatea lui istorică şi capătă atributele „Eroului". Luptele sale cu turcii sînt asimilate luptei „Eroului" cu forţele demonice. Se vorbeşte despre conflictul lui cu un frate, inexistent, numai pentru că în categoria în care-l integra

imaginaţia populară era prezent motivul „fraţii inamici". Dl Petru Caraman arată cum dintr-un episod istoric (o iarnă cumplită, menţionată în cronica lui Leunclavius) n-a mai rămas aproape nimic, totul fiind asimilat categoriilor mitice (Crivăţ-împărat etc). Ca să mai amintim încă o data un document pe care l-am citat de mai multe ori, Dieudonne de Gozon, al treilea Mare-Maestru al Cavalerilor Sfîntului Ioan din Rhodos, a rămas celebru prin faptul că a omorît balaurul din Malpasso[10]. Aşa cum era firesc, prinţul de Gozon a căpătat, în legendă, atributele Sfîntului Gheorghe în lupta cu monstrul. Inutil să adăugăm că lupta prinţului de Gozon nu e menţionată în documente şi că de ea începe să se vorbească întîi la aproape două sute de ani după naşterea eroului. Cu alte cuvinte, prin simplul fapt că a fost considerat *erou,* prinţul de Gozon a fost integrat unei categorii, unui arhetip, care n-a mai ţinut seama de faptele sale autentice, istorice, ci i-a conferit o biografie mitică: orice erou luptă cu monstrul (Heracles, Ghilgameş etc.)[11]. Să mai amintim că Alexandru cel Mare, în legendă, luptă cu monştri şi caută apa vieţii şi a morţii, aşa cum a făcut, bunăoară, Ghilgameş ? Ne mulţumim cu aceste cîteva exemple, din care se înţelege că mentalitatea populară reţine individualul în măsura în care acesta este integrat unei categorii impersonale; cu alte cuvinte, măsura în care îşi pierde „autenticitatea" lui istorică şi devine arhetip.

Aceasta fiind legea care stăpîneşte producţia folclorică, se înţelege lesne de ce întrebarea dacă, bunăoară, creatorii unei balade avînd ca motiv central jertfa zidirii au primit prin transmisiune, directă sau indirectă, „teoria" care explică şi justifică jertfa zidirii este o întrebare de un interes mediocru. Deoarece, fie că au primit prin transmisiune această „teorie", fie că n-au primit-o, creatorii baladei, prin simplul fapt că creau pe nivelul folcloric, o găseau de-a gata în „materialul" pe care-l prelucrau. Mai precis, o descopereau dacă

n-o cunoşteau şi o redescopereau dacă o uitaseră, „teoria" fiind *dată* în actul creaţiei folclorice aşa cum este dată „rezistenţa materialelor" în creaţia plastică. (Evident, nu este vorba decît de o analogie; pentru că în creaţia folclorică se face simţită „rezistenţa materialelor", întocmai ca şi în creaţia cultă.) Un eveniment istoric poate provoca o anumită creaţie folclorică, dar o provoacă întrucît acel eveniment istoric a căpătat o rezonanţă care îl integrează într-o categorie arhetipală, adică în măsura în care încetează de a mai fi eveniment ireversibil şi devine actualizarea unui moment repetabil la infinit. O catastrofă istorică devine în acest caz un „sfîrşit al lumii", un reformator devine un Anticrist, o întîmplare se transformă într-un proverb. De ce funcţionează astfel mentalitatea folclorică? Un răspuns provizoriu ar fi: pentru că structura arhaică a acestei mentalităţi a luat naştere sub semnul ontologiei. Spaima omului arhaic este irealul, nesemnificativul, moartea; setea întregii lui fiinţe este realitatea ultimă, oricît ar fi de triviale formulele prin care e indicată această realitate absolută. Nu e locul aici să intrăm în discuţia religiilor şi metafizicilor aşa-numite „primitive" (am dedicat o voluminoasă lucrare acestor probleme), dar e suficient să examinăm cu atenţie ceremonialul şi credinţele arhaice pentru a vedea că sub spaima de moarte, dorinţa de nemurire, iubirea de viaţă, dramaturgia divină, erotica mistică etc, etc. revine, cu o monotonie exasperantă, acelaşi motiv: a fi *întreg şi real.* Ontologia şi onticul sînt unica „obsesie" a omului arhaic. De aceea, cum spuneam la începutul acestor comentarii, tot ce face sau gîndeşte el este copia unui prototip divin sau a unui gest cosmologic. De aceea, prin orice face sau gîndeşte, el urmăreşte întotdeauna acelaşi lucru: să participe la *real,* să se centreze în inima realităţii. De aceea, lucrurile n-au sens pentru el decît în măsura în care încetează de a mai fi „lucruri",

obiecte izolate, ireale, efemere, şi devin embleme sau vehicule ale principiilor metafizice.

O asemenea structură mentală nu se poate interesa decît de „impersonal", de „arhetip", de categorie. În orice sector ar funcţiona ea, nu validează decît ceea ce poate fi omologat principiilor metafizice, ceea ce are un model şi participă la o realitate ultimă. Cartea de faţă aduce un mulţumitor număr de exemple pentru a nu mai fi nevoie de a le repeta aici. Ne putem deci reîntoarce la comentariul Legendei Meşterului Manole, fără a avea teamă că „solicităm" documentele pe care le menţionăm mai jos, cerîndu-le să ne spună mai mult decît spun ele în chip firesc Şi nemijlocit. Simplul fapt că ele sînt creaţii ale omului arhaic — fie baladă sau mit cosmogonic — le conferă o valabilitate egală, dincolo de vicisitudinile „istoriei" lor.

3. BALADA MEŞTERULUI MANOLE – VARIANTE BALCANICE

Originea sud-dunăreana a Baladei Meşterului Manole, remarcată de Odobescu încă din 1879 *(Biserica de la Curtea de Argeş şi Legenda Meşterului Manole),* a fost definitiv demon-strată de Kurt Schladenbach în studiul său din 1894: *Die aromunische Ballade von der Arta-brücke (Jahresbericht des Instituts fur rumanische Sprache,* I, Leipzig, pp. 79-121). Trimitem pe cititori la nota bibliografică publicată la finele acestui volum pentru lucrările apărute în ultimii cincizeci de ani. Un rezumat comod al tipurilor sud-estice şi maghiare, împreună cu o expunere succintă a ipotezelor lui Arnaudov şi Skok relativ la geneza şi difuzarea baladei în Balcani a dat dl. Caracostea în studiul *Material sud-est-european şi*

formă românească (R.F.R., decembrie 1942, pp. 619-666). Skok, împreună cu alţi savanţi, admite identitatea versiunilor aromâne cu cele neogreceşti, îndeosebi cu cele din Epir. În ceea ce priveşte variantele daco-române, Skok le consideră în raporturi foarte strînse cu cele bulgăreşti, deşi găseşte că cel puţin două elemente nu se înfîlnesc decît în cele româneşti; anume rugăciunile pe care le adresează Manole lui Dumnezeu ca să împiedice sosirea soţiei şi zborul de Icar al meşterului (Caracostea, p. 625, notă). Arnaudov, care a dedicat genealogiei baladei o volu-minoasă monografie, pare a se interesa în primul rînd de filiaţia variantelor; „din tipul grecesc derivă baladele albaneze, bulgare şi aromâne, din cel albanez şi bulgar provine tipul sîrbesc; cel românesc vine de la bulgari, iar cel maghiar de la români", rezumă dl. Caracostea rezulta-tele savantului bulgar (p. 630, notă). Nu putem judeca în ce măsură filiaţia aceasta e justă, dar dl. Caracostea observă pe buna dreptate că „uneori Arnaudov vorbeşte de poligeneză, ceea ce infirma filiera; iar cînd cercetează raspîndirea baladei în Bulgaria de nord, trebuie să-i recu-noască redusa circulaţie tocmai în această regiune slavă, care ar trebui să reprezinte veriga dintre nordul şi sudul Dunării. „Dacă ar fi să-l credem pe Skok, nu zarzavagiii bulgari, ci meşterii aromâni au jucat rolul principal în crearea şi raspîndirea baladei atît la noi, cît şi în sud-estul Europei." Skok aminteşte că toate versiunile româneşti au aceste două motive:

a. meşterii zidari sînt fiinţe superioare. Manole este o fiinţă superioară («génie») care are legături cu divinitatea;

b. zidarii sînt siliţi prin meşteşugul lor să-şi sacrifice familiile, de aici soarta lor tragi-că. Elaborarea acestei concepţiuni nu se poate imagina decît într-un mediu de zidari. Or, meseria de zidar a fost exercitată în Balcani de către aromânii care se numeau *goge.* Analiza lingvistică a numelui

eroului, *Manole,* ne permite sa verificăm această ipoteză" (Skok, citat de Caracostea, p. 625, notă). Într-adevăr, „*gogii* din Macedonia aromâneasca erau atît de mult identificaţi cu meseria de zidar, încît pentru sîrbi şi albanezi cuvîntul aromân *goga* este totuna cu zidar" (Caracostea, p. 624). În orice caz, balada aceasta a avut o mare circulaţie în toate regiunile sud-estice, şi nu întotdeauna în acelaşi sens. D. Găzdaru regăseşte numele de *Curtea* într-o variantă bulgară, ceea ce implică o trecere a versiunilor româneşti peste Dunăre. Important e faptul că, deşi jertfa zidirii — aşa cum vom vedea mai jos — este pretutindeni cunoscută, legendele crescute din amintirea acestui ritual nu au fructificat pe nivel literar decît în sud-estul european, din Grecia şi pînă în Ungaria. Numai aici şi-au căpătat ele o autonomie care le-a îngăduit sa circule ca atare şi să-şi sporească treptat conţinutul epic şi dramatic.

Să trecem acum în revistă baladele sud-estice, folosind materialele lui Sartori, Sebillot, Şăineanu, Krauss şi Caracostea. Va fi o expunere cît se poate de sumară, pentru ca documentele balcanice au fost deseori publicate şi rezumate, iar cititorul poate găsi cîteva indicaţii suplimentare în notele bibliografice. Versiunile greceşti vorbesc de un pod peste Arta, care se dărîmă necontenit în timpul nopţii, într-o variantă, se aude vocea arhanghelilor, care vesteşte că trebuie zidit „un copil al oamenilor" pentru ca lucrarea să poată dura. Se apropie, dimineaţa, soţia meşterului, şi acesta îi spune că i-a căzut inelul în temelii. Femeia se coboară să-l caute şi e zidită de vie. Ea moare blestemînd podul, care de atunci tremură ca frunza[12]. Într-o variantă în dialectul din Korkyra, e vorba de patruzeci şi cinci de meşteri şi şaizeci de calfe care lucrează zadarnic de trei ani. Se aude glasul unui duh („stihion"), care le spune să o zidească pe soţia marelui meşter. Cînd aceasta înţelege că trebuie să moară, blestemă podul sa

tremure, dar îşi aduce aminte că fratele ei ar putea şi el trece pe acolo, şi atunci îşi ia înapoi blestemul[13]. Într-o altă variantă, din Trapezunt, meşterul aude un glas care îl întreabă: „Ce-mi dai ca să nu se mai surpe podul?" Meşterul răspunde: „Mamă şi fiică nu mai pot avea, soţie da, poate găsesc una mai bună" (Caracostea, p. 629). Se întîlnesc şi variante mai crude, bunăoară aceea culeasă în Tracia, în care meşterul, cînd soţia coboară la temelii să-i caute inelul, îi spune: „Inelul eu mi-l port, dar tu nu mai ieşi de acolo!"

O variantă din Herţegovina povesteşte cum la clădirea podului peste Mostar a fost zidită o ţigancă. Aceasta avea un copil şi ceru meşterului să-i lase o crăpătură să-l alăpteze. Meşterul refuză însă, şi de aceea pînă la sfîrşitul secolului trecut (al XIX-lea — *n. ed.)* se prelingeau picături prin crăpăturile zidăriei. „Se mai povesteşte că meşterul, după ce a terminat lucrarea, şi-a făcut aripi ca de pasăre şi a zburat din înălţimea podului."[14] Picături de lapte care se scurg prin piatră sînt cunoscute şi în legenda clădirii oraşului Teşang din Bosnia şi a podului peste Struma din Bulgaria[15].

Dintre variantele bulgare, cea mai lungă povesteşte cum Meşterul Manole zideşte de zece ani o cetate fără s-o poată sfîrşi. Înţelegînd că e nevoie de o jertfă, meşterul cere ca toţi să se lege prin jurămînt să zidească pe cea dintîi nevastă care va veni a doua zi cu merinde. El singur îşi ţine jurămîntul, deşi îşi îndeamnă soţia să vînture nouă saci de grîu, să-i ducă la moară, să-şi spoiască locuinţa etc. şi numai după aceea să vină. Cînd ajunge totuşi la cetate — pentru că era o femeie harnică şi temătoare de bărbat —, meşterul îi spune că a scăpat inelul de căsătorie în şanţul temeliei. Dîndu-şi seama că e zidită de vie, femeia începe să plîngă şi să ţipe. După zidire, meşterul nu mai are curajul să se întoarcă acasă să dea ochi cu copiii. Balada se încheie astfel: „De aceea, măi frate, nu-i bine jurămînt omul să facă, pentru că adesea, măi

frate, omul se înşală" (Caracostea, pp. 632-633, citînd varianta *Trevnensco,* după Arnaudov). În alte variante, finalul este cererea soţiei să i se lase nezidit sînul, ca să-şi poată alăpta copilul. Dar sînt şi versiuni în care femeia blestemă podul să tremure sau îşi blestemă soţul „să n-aibă parte de nimic!" Cu drept cuvînt au fost considerate variantele sîrbeşti printre capodoperele literaturii universale. Începutul baladei are, la vecinii sîrbi, o măreţie pe care nu o întîlnim în versiunile bulgare şi greceşti. Trei crai clădesc de trei ani cetatea Scadarul, dar o zînă le surpă noaptea lucrarea. Le surpă din voinţa ei, sau pentru că era silită? Deoarece tot ea destăinuie fratelui celui mare că munca va fi zadarnică atîta timp cît nu-i vor găsi şi nu-i vor aduce, ca sa fie zidiţi în temelie, pe cei doi fraţi gemeni, Stoian şi Stoiana. Trei ani gemenii sînt căutaţi de credinciosul Dişimir, fără să-i găsească. Numele gemenilor, Stoian şi Stoiana, se află în legătură cu verbul *stoiati* „a sta". Dl. Caracostea socoteşte că „e un ocol prea lung pentru acest joc etimologic. El face mai mult impresia de anecdotă-ghicitoare decît de pregătire pentru sumbrul cuprins al baladei" (p. 639). Nu împărtăşim acest punct de vedere. Căci nu e vorba de un joc etimologic şi, oricît de lung ar fi ocolul, el nu deplasează deloc centrul de greutate al baladei. Cetatea Scadarul se dărîmă necontenit pentru că la temeliile ei

nu au fost zidite jertfele prin excelenţă, jertfa arhetipală, am putea spune. Căci fraţii Stoian şi Stoiana participă (evident, prin magia numelui lor) la statornicia absolută, la tot ceea ce *stă* în această lume de alunecări şi căderi, la realitatea ultimă. Zîna destăinuie că ei, arhetipul construcţiei sempiterne, ar asigura Scadarului o soliditate absolută, şi numai atunci cînd toate cercetările rămîn fără rezultat (cum era şi firesc, fiind vorba de fiinţe arhetipale), adaugă că cetatea s-ar putea clădi

zidind în temeliile ei pe una dintre soţiile meşterilor.

Cei trei prinţi se leagă prin jurămînt să nu destăinuie soţiilor hotărîrea lor, dar numai cel mai tînăr, Goico, se ţine de cuvînt. Soţia acestuia pleacă, la vremea prînzului, să aducă de mîncare, mînată mai ales de teama ca nu cumva lumea să clevetească văzînd-o pe soacra ei bătrînă obosindu-se cu merindele pînă la cetate. O dată ajunsă, începe să fie zidită, fără ca să înţeleagă ce se întîmplă cu ea. Numai cînd zidul îi ajunge la piept îşi dă seama că e ursită morţii, şi atunci se roagă să-i lase „o micuţă fereastră la pieptu-mi de mamă duioasă", ca să-şi poată alăpta copilul, şi de asemeni se mai roagă să i se lase o fereastră şi în dreptul ochilor.

Departe să-mi vădă locuinţa
Şi cînd mi-or aduce copilul
Şi cînd mi l-or duce acasă![16]

În sfîrşit, în versiunea maghiară, e vorba de cetatea Deva, la care lucrează zadarnic doisprezece meşteri. Jertfirea pri mei soţii care va veni a doua zi de dimineaţă cu mîncare este hotărîtă de meşterul Kelemen. Nu intervine nici o destăinuire suprafirească (duh, zînă, vis), şi nici nu asistăm la jurămîntul solemn al meşterilor. Cînd apare soţia meşterului Kelemen, acesta se roagă lui Dumnezeu să-i scoată fiare în drum şi să stîrnească un uragan. Iar cînd femeia ajunge la şantier, e înştiinţată de meşter de soarta ce i-a fost hărăzită. „întîmplă-se ce trebuie, dacă viaţa cu mine ţi-a devenit o povară", spune soţia. Copilul, care e de faţă, începe a plînge, şi atunci ea îl mîngîie, spunîndu-i ca mai sînt copii buni care îl vor legăna şi păsări care îi vor cînta. Motivul acesta al copilului care devine orfan îl

regăsim în foarte multe variante româneşti şi sud-estice, şi asupra lui vom reveni, căci e bogat în semnificaţii. („Orfanul e învestit, în creaţiile folclorice, cu atributele zeului, şi destinul lui tragic condiţionează vocaţia eroică de mai tîrziu." Păcat că această patetică mîngîiere a pruncului de către mama jertfită este urmată de amănuntul realist că meşterul nu mai poate dormi de plînsul copilului. Finalul acesta mediocru risipeşte atmosfera mitică a legendei.")[17]

Pe bună dreptate remarcă dl Caracostea ca variantele greceşti au în comun o serie de elemente exterioare dramei (pasărea care înţelege greşit mesajul meşterului către soţie, păcăleala cu inelul căzut în temelii etc); că cele bulgăreşti pun accentul pe trăsăturile realiste ale soţiei (rezistenţa, bocetele, blestemele); cele sîrbeşti scot în evidenţă sentimentul de ruşine al soţiei (ce vor zice oamenii dacă ar vedea-o pe bătrîna soacră ducînd merindele în cetate...) şi iubirea mamei pentru copil; iar cele maghiare sînt schematice şi realiste (lipsa elementului iraţional — zînă, duh, vis; absenţa dramei meşterului; plînsul copilului). Faţă de toate acestea şi referindu-ne numai la coerenţa naraţiunii şi la echilibrul formal, balada românească ni se înfăţişează hotărît superioară. Ea debutează printr-un *ritual:* căutarea locului pe care se va ridica mînăstirea, în timp ce toate celelalte versiuni încep cu un act omenesc zădărnicit (dărîmarea zidurilor). În balada românească, aşa cum bine observă dl. Caracostea, Meşterul se află şi rămîne tot timpul în centrul acţiunii — în timp ce în admirabila variantă sîrbească, bunăoară, accentul cade pe soţie şi pe iubirea maternă. Manole polarizează asupră-i întreaga dramă, fără ca totuşi rolul soţiei să-şi piardă autenticitatea şi intensitatea, în timp ce în anumite variante balcanice soţia se zbate şi protestează, în tipul românesc ea îşi acceptă cu resemnare moartea-i rituală. În toate celelalte versiuni, acţiunea se încheie prin jertfirea soţiei

prin cuvintele pe care le rosteşte ea sau printr-o reflecţie moralizantă a povestitorului („de aceea, măi frate, nu-i bine omul jurămînt să facă..."). Balada Meşterului Manole continuă, arătînd soarta meşterului. Unii folclorişti au fost de părere că această continuare e inutilă, deoarece drama se istoveşte prin zidirea soţiei. Cartea de faţă va arăta că, dimpotrivă, povestirea sorţii lui Manole nu numai că nu e inutilă, dar că ea întregeşte într-un chip revelator balada; căci Manole îşi regăseşte soţia în singurul mod care îi mai era îngăduit, şi anume printr-o „moarte violentă".

Dl. Caracostea, comparînd conţinutul şi expresivitatea tuturor variantelor sud-estice, ajunge la concluzia că, în balada românească, legenda şi-a realizat destinul său artistic. La capătul studiului de faţă, se va vedea că Balada Meşterului Manole are şi alte bogăţii pentru a merita admiraţia noastră. Balada românească nu e numai superioară din punct de vedere al echilibrului şi expresiei artistice, ci şi datorită conţinutului său mitic şi metafizic. În ea, străvechiul mit cosmologic reînvie, împreună cu o serie de consecinţe şi semnificaţii metafizice pe care le vom analiza mai jos. De pe acum putem spune că, oricare ar fi obîrşia baladei, geniul popular românesc are meritul de a fi „redescoperit mitul central pe care îl implică ea, şi de a-l fi descoperit ca *întreg,* iar nu fragmentat (cum îl găsim, bunăoară, în celelalte versiuni).

Înainte de a cerceta semnificaţia rituală şi teoria metafizică implicată în Balada Meşterului Manole şi în variantele sud-estice, nu e lipsit de interes un examen sumar al legendelor, obiceiurilor şi ritualurilor în legătură cu jertfele aduse la construcţie. Pentru a facilita orientarea în materialele atît de diverse pe care le folosim, am segmentat analiza noastră şi am grupat documentele cercetate în felurite rubrici: ritualuri de construcţie, rolul copilului, alegerea locului, sacrificiile de substituire etc. Nu întotdeauna

documentele acestea au fost raportate la schema bine cunoscută a baladelor sud-estice, ci ele au fost interpretate în ele însele, pentru semnificaţia lor originară şi autonomă, socotind că cea mai nimerită introducere în metafizica arhaică implicată în Meşterul Manole este totuşi familiarizarea cu sensul şi frecvenţa acestor obiceiuri populare.

4.LEGENDE ŞI RITUALURI DE CONSTRUCŢIE

Elementele fundamentale ale Baladei Meşterului Manole se regăsesc şi în alte arii folclorice. Într-o legendă estoniană, se povesteşte că, atunci cînd se construia cea dintîi biserică în Polde, o tînără fată a visat că lucrul nu va înainta pînă cînd o fecioară nu va fi zidită de vie şi chiar ea se oferi să fie jertfită[18]. O legendă ucraineană amintită de dl Ciobanu (pp. 10-11) porneşte, de asemenea, de la zădărnicirea construcţiei unei biserici, fiind contaminată însă cu alte motive (lupta dintre Dumnezeu şi diavol, ivirea tutunului din sîngele diavolului etc). Lemnele adunate în timpul zilei pentru ridicarea bisericii sînt împrăştiate noaptea de diavol. Numai după ce călugărul, cu ajutorul lui Dumnezeu, descîntă pe diavol şi îl sileşte să care lemnele, poate ridica biserica; şi numai după ce, tot cu ajutorul lui Dumnezeu, îl strînge pe diavol într-un stejar pînă îi ţîşneşte sîngele, clădirea poate dura[19]. Motivul bisericii care se dărîmă înainte de a i se jertfi o făptură omenească îl întîlnim şi în Scoţia. Sfîntul Columban se trudea zadarnic sa ridice o catedrală la Iona, dar zidurile se prăvăleau necontenit. Cerul îl vesteşte că lucrarea nu se va putea desăvîrşi decît înmormîntîndu-se de vie o fiinţă omenească, şi

astfel este zidit în temelia catedralei Oran, tovarăşul sfîntului[20].

Sînt mai numeroase legendele în legătură cu jertfele umane necesare construcţiei podurilor, fortăreţelor, castelelor, oraşeloSe, după ce reproduce documentarea balcanică (podul Arta, cel de peste Mostar, în Herţegovina etc), aminteşte mai multe legende occidentale legate de jertfele aduse cîtorva poduri celebre. Sub podul din Rosporden (Finistere) a fost îngropat un copil; Pont-Callec, situat între Caudan şi Le Faouet, a fost zidit cu preţul jertfirii unui copil de patru ani, cumpărat; în Scoţia, districtul Alyth, se află o fortăreaţă cu un pod de apărare, sub care tradiţia spune că au fost îngropaţi trei danezi şi din cauza aceasta nici un soldat danez vrăjmaş nu-l poate trece; după o legendă din Loire-Inferieure, temeliile lui Pont d'Os ar fi fost aşezate pe oasele năvălitorilor biruiţi într-o mare bătălie[21]. Nenumărate fortăreţe, de asemenea, au fost zidite peste trupurile vii ale jertfelor omeneşti. Nennius povesteşte în a sa *Historia Brittonum,* cap. 18 cum regele Guorthigirnus, voind să-şi construiască fortăreaţa Dinas Emris din Ţara Galilor, nu izbuteşte, pentru că materialele dispar a doua zi. Cînd lucrul se repetă pentru a treia oară, întreabă druizii prin ce mijloc ar putea duce la bun sfîrşit construcţia. I se răspunde: să sacrifice un copil fără părinţi (orfan? naştere miraculoasă?). Cercetat de druizi ca să lămurească ce cauză zădărnicea construcţia, copilul le cere să sape într-un anumit loc şi găsesc acolo două vase cu apă, doi şerpi, unul alb şi celălalt roşu etc.[22] Vom reveni îndată asupra motivului „copilului" în legătură cu riturile de construcţie.

Alte credinţe vorbesc de jertfele care au fost zidite la temelia monumentelor publice, urnurilor sau oraşelor. Dărîmîndu-se o parte dintre zidurile cetăţii Bremen, s-a găsit scheletul unui copil[23]. La intrarea mînăstirii Maulbronn, s-a dezgropat

scheletul unui om zidit, şi se mai cunosc descoperiri asemănătoare[24].

Noul zid al Novgorodului, după o legendă rezumată de dl Ciobanu (pp. 15 sq.), s-a ridicat îngropîndu-se la temelii o femeie însărcinată. Două legende spaniole — una a punţii din Toledo şi alta a palatului din Madrid — rezumate de dl Popescu-Telega păstrează amintirea jertfei zidirii. Puntea din Toledo a fost a doua oră construită, de astă dată în chip trainic, zidindu-se în temelii efigia arhitectului[25]. In Orient, s-au recoltat nenumărate tradiţii de acest fel. Nu e monument de seamă care sa nu aibă, în realitate sau în legendă, jertfa lui vie îngropată în temelii. Cînd se ridica podul de piatră la poarta orientală a Shanghaiului, arhitectul, văzînd că nu poate începe construcţia, făgădui zeiţei Cerului capetele a două sute de copii dacă pietrele vor putea fi aşezate aşa cum trebuie. Zeiţa a răspuns că nu cere viaţa copiilor, dar că vor fi atinşi de vărsat. Aşa s-a şi întîmplat, şi jumătate au murit[26]. În Siam, se îngroapă oameni sub un turn nou clădit[27]. În Mandalay, victimele sînt îngropate la temelia palatului regal, sub tron şi sub turn[28]. În Japonia, la o mare clădire se află un sclav ca fundament, omorît de pietrele cele mari[29]. În Punjab, la fortul Sialkot era un bastion care se prăvălea necontenit, şi n-a putut fi ridicat decît după ce, urmîndu-se sfatul unei prezicătoare, s-a jertfit copilul unei văduve[30].

Aceleaşi credinţe le întîlnim şi în America. Templul lui Chibchas şi Sagamozo stă numai pentru că la temeliile lui s-au îngropat oameni de vii[31]. În clădirea marelui templu mexican al lui Huitzilopochtli s-au sacrificat prizonieri[32]. De altfel, după spusa lui Clavigero, războaiele vechilor mexicani aveau ca scop principal capturarea de prizonieri destinaţi sacrificiilor[33]. Aceleaşi sacrificii umane la construcţii le regăsim în Polinezia[34], în Africa[35].

Antichitatea cunoaşte sacrificiile la construcţii. Oraşele feniciene[36], cît şi templele sau casele din Canaan şi Palestina, se întemeiază pe victime îngropate de vii[37].

Aceleaşi obiceiuri la Roma[38]. După Malalas, Alexandru ar fi clădit Alexandria jertfind o fată pe care o numise Macedonia; Augustus, la Ankipa, ar fi jertfit-o pe fecioara Gregoria; Tiberius, la marele teatru din Antiohia, pe Antigona etc.[39]. În Egipt, se îngropau sclavi în clădiri[40]. India modernă[41] a păstrat tradiţia jertfei umane, indispensabilă construcţiei, care se încadrează într-un întreg sistem geometric şi cosmologic asupra căruia vom reveni de mai multe ori în paginile de faţă. într-una dintre legendele vieţilor lor anterioare ale lui Buddha *(Jataka,* nr. 481; ediţia pali, vol. IV, p. 246), se spune: „O mare poartă *(dvara)* e stăpînită şi păzită de duhuri *(devata;* lit. zeitate locală). Un brahman... trebuie să fie omorît, trupul şi sîngele trebuie oferite ca ofrandă *(bali),* şi trupul aşezat dedesubt, iar poarta ridicată deasupra lui." Tradiţia aceasta e arhaică şi probabil contaminată de ritualurile populaţiilor anariene (cf. sacrificiul brahmanului), pentru că nenumărate alte texte indiene ne vorbesc de interdicţia de a sacrifica oameni vii[42].

Brahmanismul a elaborat de altfel un vast sistem de substituiri ale sacrificiului, care au dus nu numai la întrebuinţarea efigiilor sau figurilor din cocă în loc de vietăţile rituale, dar au culminat în tehnicile ascetico-mistice de „interiorizare a sacrificiului"[43]. Aceasta nu înseamnă însă că credinţa în necesitatea sacrificiului uman n-a avut loc şi în sistemul cosmologic şi ritual al indo-arienilor. Ea se explică, aşa cum vom vedea, prin aceeaşi străveche teorie a creaţiei şi a repetiţiei actelor primordiale.

5. MOARTEA CELUI DINTÎI

Elementul dramatic al Legendei Meşterului Manole — zidirea propriei sale soţii — îl regăsim, e drept, sporadic şi cu o scăzută intensitate (ca să nu mai vorbim de valoarea poetică), şi în alte regiuni. Meşterul din Winneburg îşi clădeşte în zid propria sa fiică[44]. Sartori aminteşte şi o legendă chineză[45]. Majoritatea legendelor, după cum se ştie, se întîlnesc însă în sud-estul Europei. În ceea ce priveşte celălalt amănunt al baladei româneşti — pedepsirea meşterului de către domn, pentru că s-a lăudat că e în stare să ridice o mînăstire mult mai frumoasă — îl întîlnim în legenda cavalerului de Uchtenhagen, care-l ameninţă de la început pe meşter că-l va zidi dacă nu va face cel mai frumos castel ce-i stă în putinţă. După ce meşterul îi sfîrşeşte castelul din Neuenhagen, îl întreabă dacă nu l-ar fi putut face mai frumos. Pe jumătate în glumă, meşterul răspunde afirmativ, şi atunci, ţinîndu-se de cuvînt, cavalerul îl zideşte de viu[46]. Dl Popescu-Telega aminteşte legenda palatului din Madrid, care cuprinde şi ea un final tragic al meşterului; de teamă ca nu cumva să mai construiască ceva asemănător, regele dă ordin să fie orbit, să i se taie braţele şi limba, dar îl ţine lîngă el în palat şi-l aduce la masă, unde îi dau slujitorii de mîncare, pentru că nu poate apuca nimic[47]. În documentul spaniol însă, tragedia meşterului nu se datoreşte orgoliului său, ci temerilor regelui.

Dar şi în alte tradiţii se păstrează, sub o formă alterată, motivul jertfirii celui care zideşte. Credinţa că meşterul moare îndată ce termină lucrarea e destul de răspîndită[48]. În Polonia, cel care clădeşte ceva se teme să sfîrşească, şi de aceea lasă

întotdeauna o mică crăpătură, ca să nu se poată spune ca lucrul e desăvîrşit. Căci după ce o construcţie e gata, meşterul nu trăieşte un an[49]. Ca orice credinţă folclorică modernă, şi aceasta poate avea mai multe înţelesuri şi mai multe explicaţii. Cea mai comună ar fi că meşterul trebuie să moară, el fiind cel dintîi care intră (prin simplul fapt că *e acolo)* într-o clădire abia terminată. Dar regăsim totdeauna aici teama omului de lucrul mîinilor sale, pe care nu se cade să-l facă desăvîrşit, pentru că desăvîrşit nu poate crea decît Dumnezeu. Obiectele de artă populară românească, bunăoară, nu sînt niciodată *terminate;* li se poate adăuga un nou ornament, pot fi completate, revizuite, desăvîrşite. Un obiect de artă se desăvîrşeste circulînd, întocmai cum sporesc si se înfrumuseţează versurile populare trecînd din gură în gură; oricine are chemarea le poate desavîrşi. Acest înţeles al obiceiului de a nu termina construcţia de frica morţii înainte de un an nu exclude de altfel pe cel dintîi, menţionat mai sus. Teama de desăvîrşire poate să fie o formă a temerii de moarte. Pentru că noţiunea de creaţie este legată, în universul mental popular, de noţiunea de jertfa şi de moarte. Omul nu poate crea nimic *desăvîrşit* decît cu preţul vieţii sale. Numai Dumnezeu poate crea fără să-şi sărăcească sau să-şi diminueze fiinţa. Omul fiind făptură, fiind el însuşi creat, este steril atîta timp cît nu-şi însufleţeşte creaţia mîinilor sale cu jertfirea sa sau a aproapelui**.** De aceea, un lucru *nou* făcut este primejdios; este o formă a morţii, este ceva care încă nu trăieşte şi nu va putea trăi decît absorbindu-şi un suflet - al primei fiinţe care intră în contact cu el. Numai după ce a fost „cunoscut", adică însufleţit de cineva, el devine inofensiv; trece în rîndul lucrărilor vii sau, în orice caz, încetează de a mai fi o formă a morţii.

De aceea, întîlnim credinţa că cine stăpîneşte locul pe care se clădeşte o casă moare; astfel a murit, spune tradiţia, stăpînul pămîntului pe

care s-a ridicat Moscova[50]. Tot aşa, moare curînd cel care intră întîi într-o casă nouă sau trece cel dintîi pe un pod nou clădit[51]. Unele credinţe mai evoluate spun că, dacă omul nu moare curînd, cel puţin se abat asupra lui o serie de nenorociri[52]. De aceea, în Rusia, cînd o familie se muta într-o casă nouă, cel mai batrîn pătrunde cel dintîi[53]. În anumite regiuni din Pacific, înainte de a intra într-o casă nouă, se azvîrle înăuntru ofrande sau preotul pătrunde şi rosteşte rugăciuni[54]. În Borneo, cînd un rege sau un mare şef lua în stăpînire o casă nouă, se omora un om şi, cu sîngele lui, se stropeau stîlpii şi temeliile[55].

Cel dintîi pe care îl aduce soarta e menit să moară, aşa cum povesteşte legenda oraşului Teşang din Bosnia, a podului peste Struma în Bulgaria, a celui peste Mostar în Her-ţegovina, a turnului din Cetinje în Muntenegru, a podului Arta din Epir etc. În variantele sud-est-europene, amintite în paragraful 3, vine chiar soţia meşterului. Elementul acesta dramatic redescoperă, am spune, sensul metafizic al mitului creaţiei, în care e prezentă jertfa de sine. Balada sud-dunăreană, şi îndeosebi cea românească, adînceşte înţelesul legendei, redescoperind sau reîntorcîndu-se la izvorul care i-a dat naştere. Căci, în cazul Meşterului Ma-nole, soţia nu e osîndită sa fie jertfită. Oricine s-ar fi apropiat în acea dimineaţă de zidărie trebuia să fie sacrificat. Acesta era obiceiul în foarte multe locuri. Dar era un obicei — şi, în urma lui, o foarte lungă istorie —, căci e probabil că se sacrificau mai degrabă străini, sau, în orice caz, persoane din afara corporaţiei ziditorilor. În mit însă, în acel mit care precedă şi rămîne totuşi necontenit contemporan istoriei, jertfa creaţiei nu era întîmplătoare. În creaţie, era divinitatea care se sacrifica pe sine — şi, în alte episoade „creaturale" din miturile omenirii, se sacrifica, de asemenea, fiinţa cea mai dragă, cea mai apropiată; un alt fel de a formula jertfirea de sine. Legenda Meşterului Manole a

redescoperit acest sens străvechi, metafizic, şi de aici patosul ei şi neistovita ei polivalenţă, care îngăduie cele mai felurite interpretări artistice. Redescoperirea aceasta, fireşte, nu a fost dialectică, nici voluntară. Amănuntul, de altfel, e departe de a avea vreo importanţă. Important e numai faptul că experienţa dramatică românească s-a realizat pe anumite niveluri sau la anumite adîncimi în care revelarea străvechiului mit era de la sine înţeleasă. Să nu uităm bunăoară că foarte multe simboluri şi mituri tradiţionale au fost „redescoperite", prin simplul act al creaţiei artistice, de nenumăraţi scriitori şi artişti. Cum lucrurile acestea nu dispar decît pentru ceea ce e mai superficial în noi, e de ajuns ca cineva să trăiască profund sau să contempleze în conformitate cu normele, ca ele să se reveleze în puritatea lor primordială.

6. „COPILUL" ŞI „ORFANUL"

În legendele germane crescute din riturile de construcţie, accentul dramatic nu cade pe femeie sau mama zidită de vie, ci pe copil. Este posibil ca aceste legende să fi fost popularizate datorită unor sacrificii reale, căci, după documentarea lui Sartori, la temeliile multor biserici s-au găsit schelete de copii[56]. *Ritul* de construcţie ar fi, în acest caz, în directă legătură cu *legendele* populare; ceea ce nu le scade, de altfel, valoarea teoretică, ci,

dimpotrivă, le-o validează, pentru că, aşa cum prea bine se ştie, ritualul e cea dintîi formula a unei concepţii coerente şi generale asupra lumii.

Astfel, o legendă thuringiană, culeasă în a doua jumătate a secolului trecut (al XIX-lea — *n. ed.),* povesteşte că, atunci cînd primul prinţ de Liebenstein a clădit castelul care trebuia să fie reşedinţa familiei sale, a cumpărat fetiţa unei cerşetoare şi a poruncit să fie zidită la temelie. Copilul mînca o prăjitură — căci, aşa cum vom vedea îndată, victima trebuia să accepte jertfa de bunăvoie sau măcar să fie păcălită în aşa fel, încît să nu se sperie şi să nu reziste: *ne flebilis hostia immoletur* („să nu fie adusă jertfă care să te facă să plîngi"— *n. ed.)* — şi nu înţelegea prea bine ce se întîmplă cu el. Numai cînd zidul îi ajunse la umăr se rugă să i se lase o mică crăpătură. Mişcat pînă la lacrimi, maistorul refuză să continue, şi prinţul porunci calfei sa-i ia locul. Dar nici acesta nu avu curajul să ducă la sfîrşit jertfirea. Atunci, se oferi ucenicul s-o facă, şi se apucă s-o zidească. Îndată ce se înălţă zidul, copilul strigă: „Mama, încă te văd!" După aceea, se ridică în vîrful picioarelor şi strigă din nou: „Mamă, în curînd n-am să te mai văd!" Iar cînd ucenicul puse ultima piatră, se auzi: „Mamă, acum nu te mai văd deloc!" Legenda adaugă că nici ucenicul, nici mama fără inimă n-au trăit destul ca să se bucure de răsplata dobîndită[57]. Variante ale acestei legende au fost culese în Harz, Bavaria, Hannover, Gottingen, Meckleburg, Oldenburg[58]. În Oldenburg, cînd se construia un zid de apărare, lucrarea nu putea continua, şi atunci meşterii au fost nevoiţi să cumpere un copil surdo-mut de la maică-sa şi să-l zidească de viu[59]. Legenda se întîlneşte şi în confinii extra-europene. Un prinţ georgian îşi construia zidul de apărare al castelului, dar tot ce se clădea ziua se dărîma noaptea. Preotul persan chemat să lămurească neobişnuita întîmplare declară că lucrarea nu va

putea înainta decît dacă unicul copil al unei văduve va fi îngropat dedesubt[60].

În legendele iudaice, se povesteşte de un rege care, voind să clădească un oraş, a ales un loc pe care astrologii l-au socotit nimerit, dar numai cu condiţia ca un copil, adus de bunăvoie de mama lui, să fie zidit la temelie[61]. În sfîrşit, trebuie să amintim şi varianta din *Historia Brittonum,* menţionată în § 4.

Temele acestor legende pot fi astfel clasificate:

a) copilul, de obicei surdo-mut sau mai mic de un an, vorbeşte cînd e adus la locul sacrifici-ului (*Historia Brittonum;* Thuringia), dar inima mamei e de piatra (Thuringia);

b) copilul trebuie să vină de bunăvoie, cumpărat de la părinţi, îndeosebi de la mamă; rareori în aceste legende germane maistorul îşi jertfeşte propriul lui copil, pe care-l vinde şi-l zideşte cu mîna lui (variantă Thuringia)[62].

Sartori, care a adunat printre cei dintîi o bogată bibliografie a acestor două motive[63], afirmă că „spiritele" copiilor sînt mai puternice şi mai eficiente, şi de aceea paza noilor construcţii li se încredinţează lor[64]. Aminteşte că la germani sufletul era conceput, poate încă din timpul păgînismului, ca un *Kindgestalt,* iar duhurile caselor se înfăţişau sub forma unor copii[65]. Frecvenţa motivului „copilului" depăşeşte însă cu mult explicaţia adusă de Sartori şi de alţi etnografi, anume că sacrificiile acestea aveau ca scop crearea unui spirit protector al clădirii. Căci, într-adevăr, regăsim arhetipul „copilului" nu numai în mituri şi legende, dar şi în alchimie, în gnoză, în superstiţii, el reapărînd, aşa cum remarcă Jung într-un studiu recent[66], în anumite viziuni neurotice, vise etc. Prezenţa unui copil sacrificat la o construcţie are, aşadar, implicaţii mult mai adînci şi mai vaste.

Copilul e un simbol ecumenic al începuturilor, al lucrului nou, al vieţii totale, al evenimentelor excepţionale, al trăiniciei, al eternităţii. Misiunea de paznic şi protector al clădirii, dacă cumva se întîlneşte în anumite împrejurări, nu este decît o degradare a unei concepţii arhaice: I însufleţirea construcţiei se face sub semnul mitic al „copilului" ca să asigure operei nu numai *durata,* ci şi *perenitatea.* Să reamintim că şi în legendele balcanice, precum şi în cele ruseşti copilul e prezent în jertfa zidirii, fie că e sau nu clădit împreună cu mama. Pruncii sînt sacrificaţi şi în legătură cu tehnicile metalurgice[67], şi cu acelaşi scop: a asigura reuşita operaţiei, a „însufleţi" cazanul în care se topesc minereurile.

Evident, într-un produs folcloric care şi-a dobîndit autonomia şi circulă datorită, în primul rînd, calităţilor sale poetice (cum sînt, bunăoară, baladele sîrbească şi românească), prezenţa copilului se valorifică mai ales prin elementul patetic pe care îl aduce cu sine. Dar nici acest element patetic, în aparenţă „profan", acţionînd adică direct asupra emotivităţii, nu exclude mitul; dimpotrivă, îl reactivează. *Patosul,* în orice eveniment s-ar dezlănţui el, proiectează acest eveniment în lumea mitică. Iată, bunăoară, cum se desprinde din „profan" şi trece în mit soarta copilului Meşterului Manole:

,,Copilaşul t

ău, Pruncuşorul meu, Vază-l Dumnezeu. Tucuml-

a
i
l
ă
s
a
t
Î
n
p
a
t
,
D
e
s
f
ă
ş
a
t
,
Z
î
n
e
l
e
c
-
o
r
t
r
e
c
e
L
a
e

ls-orîntreceŞil-orapleca,Țîțăcăi-orda;Ni

nsoared-oninge,Peelmil-ounge;Ploicîndorp

louaPeell-orscălda;Vîntcîndosufla,Mil-ol

egăna, Dulce legănare, Pîn's-o face mare.„

Copilul Meşterului, prin simplul fapt că devine orfan în urma jertfirii mamei, e omologat zeilor şi eroilor „copii-orfani" (Dionysos, Hermes,

Kullervo etc.)[68] şi soarta lui încetează de a mai aparţine omenescului, ea fiind integrată categoriei mitice. Patosul întîmplării tragice nu dezlănţuie numai o emoţie omenească (mila, îndurarea etc), transformă acest material uman în mit, asimilînd orfanul Meşterului celorlalţi „orfani" divini, care au fost crescuţi de zîne, legănaţi de vînt şi scăldaţi de ploaie. Nu mai ştim nimic de soarta copilului Meşterului, dar eventuala lui „biografie" nu mai prezintă nici un interes, ea neputînd fi altceva decît repetarea dramei mitice a eroului, de pretutindeni şi din toate timpurile. Importantă, în lumea mitului, este învestirea lui cu atributele şi destinul *orfanului,* a copilului prin excelenţă, adică a copilului primordial, în absoluta şi invulnerabila lui singurătate cosmică, în perfecta lui *unicitate.* Apariţia unui asemenea „copil" coincide cu un moment primordial: crearea Cosmosului, crearea unei lumi noi, o nouă epocă istorică (Vergii), o „viaţa nouă" în orice nivel al realului. Apariţia „copilului" se întîmplă „în acel timp", „odinioară", „a fost odată ca niciodată...", „atunci": *ab origine, in principio, agre.* Timpul mitic este întotdeauna acelaşi, aşa cum am văzut că este şi timpul sacru, ritual. „Orfanul" din mit retrăieşte clipa (întotdeauna aceeaşi) a începuturilor. El e singur, e unic; prin el, sau contemporan lui, iau naştere lumile. El creşte nemijlocit în inima elementelor: apă, ploaie, vînt. Este, am putea spune, o repetare a momentului mitic iniţial, cînd întreaga omenire creşte în sînul elementelor cosmmice. De aceea, apariţia unui asemenea „orfan" este, într-un anumit sens, o regresiune în cosmogonie şi antropogonie. Iată deci cum un element lateral baladelor izvorîte din jertfa zidirii, deşi şi-ar putea justifica prezenţa - pentru judecata noastră, modernă — prin însuşi conţinutul său emotiv şi valenţele sale estetice, ne dovedeşte, încă o dată, structura sa mitică. „Autonomia" sa e numai aparentă; căci, desprinzîndu-se din drama centrală, se reintegrează

unei alte structuri mitice. Şi nu e deloc întîmplător că structura mitică în care se reintegrează e aceea a „orfanului", adică o structură cosmogonică („începuturile"). Pentru că, așa cum vom vedea îndată, balada Meşterului Manole este ea însăşi un produs folcloric de tip cosmogonic, deoarece jertfa zidirii este o imitaţie omenească a actului primordial al creaţiei Lumilor.

În legătură cu jertfirea copilului la temelia unei noi clădiri - aşa cum o întîlnim în tradiţiile germanice şi unele orientale —, trebuie să amintim că asemenea sacrificii aveau loc şi în alte împrejurări. Bunăoară, un copil era jertfit pentru a-l însănătoşi pe rege[69]. Este vorba aici numai de o „tranfuzie" magică de sînge proaspăt, pentru a-i reda sănătatea şi asigura viaţa, sau jertfirea copilului îl „proiectează" pe rege într-o „stare" primordială (sub semnul arhetipal al „începuturilor"), care îl vindecă prin simplul fapt că îl regenerează? Sîntem îndrituiţi să ne punem întrebarea aceasta şi să ne îndoim de validitatea primei explicaţii (magia sîngelui - sănătatea), pentru că în Orientul antic se obişnuia ca şeful unui stat sau al unui oraş să-şi jertfească propriul său fiu de cîte ori comunitatea trecea printr-o mare primejdie. Fenicienii jertfeau copiii întîi-născuţi în timpul molimilor, al secetei sau al catastrofelor militare[70]. Cui folosea acest sînge tînăr? E greu de crezut că jertfele erau aduse ca să „îmbuneze" un zeu (bunăoară, pe cel al războiului). Dacă sacrificiile acestea aveau o coerenţă (şi toate sacrificiile sînt coerente), sensul lor nu putea fi de a „îmbuna" pe zeul războiului, ci de a-l *întări,* de a-i promova forţa sacră şi militară, a cărei zdrenţuită puţinătate îşi arătase roadele în catastrofa militară. Prin sacrificarea primului copil, aveau loc o regenerare şi o sporire *a forţei* zeului. învăţatul suedez Waldemar Liungman[71] observă că, de fapt, primul-născut era fiul zeului, deoarece în Asia fecioarele petreceau o noapte în templele Marii-

Zeiţe şi zămisleau nu de la soţii lor, ci de la reprezentanţii zeului (preoţii, străinii etc). Aşadar, se sacrificau, în timp de molimă, secetă, mare primejdie, *copiii zeilor* - cu scopul de a promova şi regenera forţa sacră a „părintelui" lor.

Dar, întorcîndu-ne la întrebarea de adineauri, acest sacrificiu aducea pur şi simplu o infuzie magică de forţa, ori restaura în toată plenitudinea ei fiinţa regelui sau a zeului? Totul ne îndeamnă să credem că sacrificiul copilului avea ca scop o restaurare, o reintegrare în momentul iniţial al „începutului". Orice sacrificiu, în el însuşi, se petrece „în acel timp", adică la început, în realitatea primordială a mitului. Regele sau zeul este „proiectat" prin rit în acel moment iniţial, în care a apărut pentru întîia oară în glorioasa plenitudine a forţelor sale. „Copilul" împlineşte aici funcţia sa arhetipală: tot ce se face sub *semnul* său se face în perenitate pentru că se face la „începutul timpurilor". În fond, se poate vorbi în legătură cu toate aceste rituri de o „eternă reîntoarcere" la ceea ce a fost la început, de o *reluare* a mersului lumii, de o *reîncepere* a Creaţiei. De cîte ori se întîmplă ceva grav, care ameninţă integritatea Naturii sau a colectivităţii, nu se împlinesc acţiuni rituale pentru a *repara* ceea ce s-a greşit - ci, prin magia ritului, se reia totul de la *început,* adică se repetă Creaţia lumii. Unui zeu obosit şi înfrînt nu i se transfuzează pur şi simplu sînge proaspăt - ci i se indică *semnul* sub care se poate regenera, redevenind ceea ce a fost el „la început".

Ideea aceasta creaturală o regăsim deci în toate ritualurile amintite în paragraful de faţă. O cetate se prăbuşeşte; un copil jertfit sub zidurile ei o face să dureze. Un rege agonizează; jertfa unui copil îi restaurează plenitudinea iniţială. Seceta bîntuie, reîntorcînd lumea în haosul de dinaintea Creaţiei; copilul jertfit reactualizează Creaţia, o face din nou *să fie prezentă* (seceta aduce cu sine o regresiune în amorf, necultivat, în preformal, deci

în haos). Catastrofa militară dovedeşte o epuizare a forţei zeului războiului; sacrificarea primilor-născuţi, a înşişi copiilor zeului îl face pe acesta să retrăiască momentul primordial al perfectei sale plenitudini. Toate aceste exemple dovedesc că nu e vorba numai de o „transfuzie de putere", ci de o operaţie mai vastă, de reîntoarcere la arhetipal, operaţie care aduce după sine, în chip firesc, regenerarea zeului sau a regelui sau statornicirea clădirii.

Voim să spunem ca mentalitatea arhaică lucrează de predilecţie cu *întregul,* iar nu *cu părţile.* A petici, a cîrpi, a adăuga, a corecta — sînt operaţii de o minimă eficienţă. Lucrul cel mai sigur este reîntoarcerea la momentul Creaţiunii, repetarea singurului act creatural care contează, la prototipul tuturor celorlalte acte divine. Tendinţa aceasta, transparentă atît în ritualurile mai sus amintite, cît şi în nenumărate altele, nu e lipsită de semnificaţie, considerată în ea însăşi. Demonstrează încă o dată setea de real, de ontic a omului arhaic. Demonstrează, mai ales, setea omului arhaic de a retrăi *întregul,* de a se reîntoarce în „acel timp" crucial cînd unitatea realului a fost despicată în miliarde de fragmente prin actul Creaţiei. Căci, de oriunde am pleca, de banaliza oricărui rit sau superstiţie, descoperi aceeaşi vocaţie metafizică a omului şi aceeaşi nostalgie a paradisului pierdut.

7.„SUBSTITUTE" ŞI „OBIECTE"

Cu timpul, sacrificiul uman la construcţii şi lucruri fabricate a fost înlocuit cu sacrificii animale. Este faimoasa mişcare de translaţie către „substituire", care marchează o etapă în evoluţia mentală a omenirii şi un pas către autonomia sa cosmică. O fază intermediară o găsim în luarea umbrei, obicei răspîndit încă în zilele noastre, mai ales în Balcani. Cel căruia i s-a măsurat umbra şi măsura a fost zidită în temelie moare curînd. E mai puţin vorba aici de un substitut al sacrificiului uman, cît de un eufemism. În unele locuri, se îngroapă oase sau cranii omeneşti; aşa se petreceau lucrurile în India şi arhipelagul indian, şi multe mînăstiri din Siam şi Cambodgia au la temeliile lor oase de oameni[72]. În Basarabia de nord, se obişnuieşte şi astăzi să se zidească „în clădirea nouă un os de vietate casnică, cu preferinţă însă os de om"[73]. Adevăratul substitut începe cu sacrificiile de animale. În Danemarca, se crede că sub fiecare biserică trebuie să fie îngropat de viu un cal[74]. În India veche, se sacrifica, la facerea altarului, un bou negru sau un ţap alb[75]. Oile se jertfesc mai ales în Orient. Se sacrifică de asemenea cîini, pisici, păsări, şi chiar şi şerpi[76].

Încă în anul 1860, tinerele perechi nu voiau să se căsătorească în noua primărie din Neuville Chant d'Oisel, dacă nu se tăia un cocoş[77]. În România, se obişnuieşte sa se taie un cocoş la casă nouă. În Orientul Apropiat, se sacrifică animale la punerea temeliei[78] sau se repetă sacrificiul chiar pe pragul casei noi[79]. În Herţegovina, în 1872, cînd Dedaga Cengic a pus temeliile unui pod, a jertfit pe fiecare lespede de fundament o oaie neagră, iar sub

fiecare piatră de unghi a aşezat un ducat[80]. Obiceiul de a stropi cu sînge o casă nouă e încă foarte răspîndit[81]. Un proverb scoţian spune:

If you want the bridge to stand the flood,
Lay the foundation mong water and blood[82] .

Toate acestea converg către aceeaşi explicaţie: construcţia nu poate dura dacă nu e „însufleţită", dacă nu i se conferă un suflet - fie el de om sau de animal. „Viaţa" i se poate insufla uneori nu numai de către cineva care o are în mod vădit (adică, am spune, de către cineva care, pentru judecata noastră, „trăieşte"), ci această „viaţă" îi poate fi transmisă direct din centrele care au primit-o la rîndul lor prin participaţie: bunăoară, oasele de oameni sau de animale, aşa cum am văzut că se întîmplă în India, Cambodgia, România etc.
Oasele acestea sînt încărcate *cu putere,* aşadar pot „însufleţi" la rîndul lor o construcţie şi îi pot da viaţă şi durată. Acelaşi lucru îl poate face aurul, prin tot ce aduce el cu sine din nivelul solar căruia îi aparţine: forţă, durată, eternitate. În Mexic, se pun la temelii aur, argint şi perle[83], toate substanţe încărcate cu forţe cosmice, în Polonia şi Belgia, se pun la cele patru colţuri ale temeliei ierburi verzi[84]. În alte locuri, se mai pun ouă, pîine, vin, sare, lapte, untdelemn etc.[85] Fireşte, o bună parte dintre cei ce fac asemenea ofrande nu-şi mai amintesc de ce le fac. Sau, pe atunci cînd îşi aminteau, le făceau ca pe un prinos adus duhului local, „noutăţii" etc. Dar sensul primordial al ofrandelor vegetale, ca şi al celor animale era acelaşi: promovarea construcţiei în rangul „făpturilor", al existenţelor care durează, care trebuiesc deci „însufleţite" fie prin sufletul sau sîngele jertfei, fie prin „puterea" insuflată de anumite substanţe (aur, perle, alimente) sau efigii[86].

Am vorbit de mai multe ori pînă acum de „însufleţirea" unei construcţii prin sacrificarea unei fiinţe vii. Trebuie să spunem că nu aceasta este

ipoteza la care s-au oprit etnografii şi folcloriştii cînd au voit să explice originea şi sensul unor asemenea ritualuri. S-au formulat mai multe explicaţii, care au circulat vreme îndelungată (unele mai circulă şi astăzi) datorită prestigiului ştiinţific al autorilor, deşi, după părerea noastră, sînt ori inconsistente, ori insuficiente. Bunăoară, Tylor şi, după el, Gaidoz şi, în parte, Sartori[87] cred ca scopul urmărit prin sacrificiile de construcţie este să se transforme sufletul victimei într-un demon protector. Pe buna dreptate refuză Westermarck[88] să accepte această explicaţie; pentru că, spune învăţatul finlandez, „fantoma" celui sacrificat anevoie s-ar putea transforma într-un geniu tutelar al propriilor săi asasini.

O a doua ipoteză care s-a bucurat — şi se bucură încă — de o mare popularitate este aceea a lui Sartori, acceptată în parte de Westermarck[89], anume că o construcţie supără duhul locului, şi el trebuie împăcat printr-un sacrificiu. Ipoteza aceasta ar putea fi luată în consideraţie dacă ea ar explica totalitatea sacrificiilor de construcţie. Or, cum vom vedea îndată, există sacrificii de construcţie în care nu poate fi vorba de un duh al locului (bunăoară, cînd se lansează o corabie sau se aprind focurile sub cazanele metalurgice).

Crawley şi, în parte, Westermarck[90] cred că sacrificiul se datoreşte spaimei omului primitiv de ceva „nou". Dar am văzut (§ 5) că „ceva nou" poate însemna foarte multe lucruri pentru omul culturilor arhaice. Un lucru nou poate fi o formă a morţii, datorită însă altor motive decît cele pe care le consideră antropologul englez. În sfîrşit, Westermarck, după ce aderă într-o oarecare măsură la ipotezele lui Sartori şi Crawley, ajunge la concluzia că majoritatea acestor ritualuri converg către un sacrificiu de substituire: un om e ucis ca să scape pe ceilalţi[91]. Evident, afirmaţia aceasta, privită în sine, e adevărată; în orice sacrificiu, cineva e jertfit ca să scape pe ceilalţi. Dar o asemenea

afirmaţie nu explică structura sacrificiilor de construcţie. Nu explică, în fond, aproape nimic, căci sub această formulă generală pot fi grupate un număr considerabil de acte religioase şi credinţe eterogene. Dacă lucrurile ar fi atît de simple pe cît crede învăţatul finlandez, atunci prezenţa „copiilor" (§ 6) n-ar avea nici un rost; alegerea locului (vezi, mai jos, § 8) ar fi inutilă şi ar rămîne fără nici un înţeles structura cosmogonică a tuturor sacrificiilor de construcţie, în fond, dacă totul s-ar reduce la jertfirea unuia pentru a scăpa pe ceilalţi", această jertfire ar putea fi făcută *oricum;* am asista, cu alte cuvinte, la o anumită „libertate" a schemei sacrificiale. Lucrurile se petrec însă tocmai contrariu: toate aceste sacrificii prezintă o structură similară, structură uşor omologată cu sacrificiul primordial care a avut loc la Creaţia lumii...

Cît de neîndestulătoare sînt explicaţiile învăţaţilor mai sus amintiţi se va înţelege cu cît vom înainta în comentariul de faţă. Sacrificiile de construcţie au ca scop „însufleţirea" clădirii sau a obiectului construit, dar această „însufleţire" nu se face *oricum* (adică jertfindu-se pur şi simplu o făptură vie), ci se face în conformitate cu un model divin, repetîndu-se actul iniţial al Creaţiei. Cu alte cuvinte, sensul originar al acestor sacrificii nu era: se jertfeste *pentru ca* să se însufleţească un lucru — ci: se jertfeşte pentru că *aşa s-a făcut „ la început",* cînd au luat naştere lumile, şi pentru că *numai aşa* se însufleţeşte un lucru şi i se conferă realitate şi durata. Evident, sensul acesta originar a fost în cele mai multe cazuri uitat. Dar prezenţa lui e pretutindeni identificată: în „căutarea locului", în frecvenţa „copilului", în omologarea zidirii casei cu facerea Lumii etc. Vom vedea îndată că „însufleţirea" ea însăşi nu este o credinţă simplistă, explicabilă printr-un animism general omenesc (animism care, în acest sens general, n-a existat niciodată în realitate), ci se încadrează într-o teorie

mai vastă. Pentru a face inteligibilă această încadrare, să examinăm o nouă serie de fapte.

Am amintit pînă acum ritualuri, superstiţii şi legende în legătură cu construcţiile (biserici, oraşe, poduri, case, străzi etc). întîlnim sacrificii identice (jertfirea unui om), bunăoară la desţelenirea unui teren virgin[92], sacrificii în care identificăm nu numai teama de „ceva nou", ci în primul rînd un act de creaţie şi organizare, similar actului prin care haosul a fost transformat de zei în Cosmos (cf. ritualurile de „luare în posesiune", § 1). În insulele Fiji, se împlinesc aceleaşi sacrificii la o casă nouă, ca şi la lansarea unei bărci noi[93]. Se sacrifică luntrilor noi şi în insulele Solomon, în Noua Georgie etc.[94] Vikingii legau un sclav de tălpici, pentru ca chila corăbiei noi să fie înroşită de sînge[95]. Cînd, în 1784, beiul de Tripoli a lansat un nou vas de război, un sclav negru se afla legat de prova vasului[96].

Dar cele mai semnificative exemple în această privinţă se întîlnesc în clasa sacrificiilor umane şi animale, împlinite ca să se facă să curgă apa într-un eleşteu. Profesorul Przyluski a colecţionat nenumărate documente din folclorul unei înapoiate populaţii indiene preariene, Santali[97]. Ele nu se pot explica decît dacă sacrificiul uman e împlinit cu un scop „creatural": pe de o parte, imitaţia gestului primordial al Creaţiei, care face ca toate lucrurile *să fie,* şi să fie aşa cum le este rînduiala, deci şi eleşteul să aibă apă multă şi bogată; pe de altă parte (tot gest „creatural"), însufleţirea eleşteului, transformarea lui dintr-un lucru mort sau agonizant într-un lucru viu. Cum nimic nu poate dura decît în măsura în care are viaţă şi suflet, adică în măsura în care este făcut aşa cum a fost făcut Cosmosul — nici eleşteul nu-şi poate recăpăta funcţia lui firească, viaţa şi sufletul lui, decît dacă i se conferă toate acestea printr-un sacrificiu, printr-un ritual de translaţie a vieţii şi sufletului jertfei.

Astfel se explică de ce bărcile au desenate la proră (de exemplu, în Egipt) un ochi omenesc. Nu este numai un substitut — dacă cumva este unul — al jertfei umane. Este „însufleţirea" bărcii, integrarea ei în ordinea lucrurilor vii, organice. O barcă prevăzută cu un ochi este transformată într-un corp omenesc; are „viaţă", are „suflet"; are deci *putere,* aşa cum au lucrurile vii şi însufleţite, şi puterea aceasta o face să existe şi să dureze.

Sacrificiul uman e prezent în pragul oricărei *activităţi iniţiale,* aşadar ori de cîte ori se repetă gestul Creaţiei. De aceea, după spusa lui Plutarh, sacrificiul uman e necesar reuşitei metalurgiei[98]. Am arătat într-un studiu precedent[99] legăturile organice dintre tehnicile metalurgice şi cele obstetrice; cazanul de topit minereul este asimilat matricei, minereurile sînt numite „embrioni", acţiunea prin care se dobîndeşte metalul din minereul brut este similară „coacerii" sau transformării „embrionului" în „copil" etc. Metalurgia este o tehnică „creaturală", ea nu însufleţeşte, e drept, minereurile, pentru că ele „trăiesc" sub formă de embrion în marea matrice telurică *(Magna Mater* — pămînt), dar le maturizează, le grăbeşte creşterea organică, transformarea lor dintr-un lucru „necopt" într-unui „copt" şi, ca atare, colaborează cu Natura, o continuă şi o desăvîrşeşte (întocmai ca agricultura — care şi ea e înţeleasă, încă din secolul al XVIII-lea, ca o desăvîrşire a Naturii). Nu numai tehnicile metalurgice implică necesitatea sacrificiilor umane (în foarte obscure practici metalurgice, se folosesc foetuşi, ca şi cum s-ar fi încercat pacificarea „mamei" telurice prin ofrande corespunzătoare minereurilor-embrioni care îi sînt răpiţi înainte de timp), ci şi deschiderea minelor. De aceea se crede în foarte multe părţi că cel care descoperă o mină moare foarte curînd. Este un teritoriu „haotic", care se transformă în cosmos: sau este un „organism" (mina este asimilată în foarte multe tradiţii uterului teluric) care nu poate dura decît în măsura în care

rămîne viu; şi un lucru viu trebuie să aibă suflet. Dacă oamenii nu însufleţesc mina printr-un sacrificiu, mina îşi dobîndeşte ea singură acest suflet, luîndu-l de la primul om care intră în ea. Căci, dacă încercăm să ne înfăţişăm universul aşa cum îl gîndesc oamenii culturilor arhaice, ajungem la concluzia că „lucrurile făcute" au sete de viaţă şi durată; o dată făcute, ele vor să dureze, şi, dacă omul nu le ajută să dureze printr-un suflet pe care li-l oferă, ele şi-l smulg singure, sorbindu-l de la primul muritor care intră în atingere cu ele. Este un soi de vampirism al lucrurilor făcute de mîna omului; deşi nu aparţin vieţii, ele vor să se integreze ei. Este un asalt al lumii nu anorganice — pentru că şi aceasta, pentru omul arhaic, are viaţă —, ci al „lumii fabricate" către viaţă, către însufleţire şi durată. Omul nu e presat numai „de sus", ci şi „de jos", din lumea pe care o face el, o aduce el în fiinţă. De aceea, tot ce e „nou", ce e necunoscut e primejdios. Pentru că, prin simplul act al contactului sau cunoaşterii, obiectul necunoscut capătă fiinţă şi e insuflat în dorinţa de a dura. Acest prim contact e fatal, căci, trezindu-se la starea de fiinţă, obiectul, pînă atunci inexistent pentru că nu era cunoscut, „vrea" să dureze şi îşi extrage viaţa, vidîndu-l pe om de a sa.

Este foarte greu de „realizat" o asemenea concepţie a lumii împrejmuitoare, însă ne-am propus să valorificăm viaţa aşa cum şi-o înfăţişează omul arhaic. într-o asemenea imagine a lumii, *aşa* se comportă „obiectele manufacturate" şi aşa simt, voiesc şi gîndesc ele.

8.ALEGEREA LOCULUI ŞI CONSACRAREA „CENTRULUI"

Alegerea locului pe care se vor ridica biserica, oraşul sau casa se face cu o deosebită grijă. O seamă de legi şi protocoale geomantice trebuiesc îndestulate[100]. Astfel, începutul baladei noastre aminteşte că:

Pe Argeş în jos, Pe un

malfrumos,Negru-vodătreceCutovarăşizece.

..MergcutoţipecaleSăaleagă-nvaleLocdeMîn

ăstireŞidepomenire...

Locurile nu se aleg la întîmplare, nici după motive profane — frumuseţe, sanitate, strategie etc. Pretutindeni se ţine seamă de un canon geomantic sau magic[101] (după cum „teoria" implicată în acel canon este coerent păstrată sau degradată prin infantilismele atît de frecvente la popoarele „primitive"). Vietăţi de tot felul împlinesc rolul de a valida alegerea locului destinat unei anumite construcţii. Astfel, estonienii pun pe aria unde voiesc să ridice un grajd ierburi şi zdrenţe; dacă se adună furnici negre e semn bun; dacă, dimpotrivă, vin furnici roşii e semn rău, iar dacă în trei zile se găsesc sub ele viermi e semn bun[102]. Sartori (*op. cit.,* p. 4, nota) a adunat o imensă bibliografie în legătură cu validarea prin tot felul de animale a locului destinat unei construcţii sau aşezări omeneşti. În Ucraina, se pun pîine şi apă; dacă rămîn intacte pînă a doua zi, locul e bine nimerit[103].

Aceeaşi credinţă la volhinieni : aceştia pun pîine, sare etc. şi aşteaptă nu o zi, ci două-trei zile[104]. În Africa, lucrurile se petrec tocmai invers. Tribul Maravi (la răsărit de lacul Nyassa), bunăoară, consultă în acest chip duhul locului care se află, ca de obicei, lînga un pom: se pune puţină făină la rădăcina pomului şi, dacă douăzeci şi patru de ceasuri făina rămîne neatinsă, e semn că duhul a respins alegerea făcută, şi atunci se caută altul[105]. În India, se crede că de multe ori divinităţile locale, chtoniene, se întrupează în corpul arhitectului în timpul plănuirii sau construcţiei casei, şi apoi dispar; de aceea, e nevoie de sacrificii[106]. Dar această credinţă este ori degradată, ori paralelă concepţiei generale care stă la baza geo-manţiei şi despre care ne vom ocupa îndată.

În continuare, balada ne înfăţişează întîlnirea lui Negru-vodă cu acel „biet ciobănaş, din fluier doinaş".

Şi, cum îl vedea, Domnul

îi zicea: „Mîndre ciobănaş
Din fluier doinaş!

PeArgeşînsusCuturmate-aidus,PeArgeşînjos

C
u
t
u
r
m
a
a
i
f
o
s
t
,
N
u
c
u
m
v
a
-
a
i
v
ă
z
u
t
P
e
u
n
d
e
-
a
i
t
r

ecut,UnzidpărăsitŞineisprăvit,Lalocdegri

ndiş La verde-aluniş?"
„Ba, Doamne-am văzut Pe

unde-am trecut Un zid părăsit Şi neisprăvit, Cî

i
n
i
i
c
u
m
î
l
v
ă
d
L
a
e
l
s
e
r
e
p
e
d
Ş
i
l
a
t
r
ă
-
a
p
u
s
t
i
u
Ş
i

urlă-amorţiu." Cât îl auzea Domnu-nveselea Şi

curînd pleca, Spre zid apuca...

Este destul de obscură această căutare din partea Domnului a zidului „părăsit şi neisprăvit". Voia el cu tot dinadinsul să continue încercarea unui predecesor, despre care balada nu ne spune nimic? I se păreau sorţii de izbîndă mai siguri dacă relua o acţiune întreruptă, dacă încerca să integreze opera lui unei anumite tradiţii? Sau, aşa cum interpretează dl. Caracostea, elementul acesta este introdus pentru a întări atmosfera fatidică a baladei, adică este o creaţie ce ţine de structura estetică a materialului, iar nu de implicaţiile sau reminiscenţele sale metafizice şi rituale? Pentru că

obiceiul este tocmai contrariul: urmele vechilor clădiri sînt nefaste şi locurile acelea trebuiesc ocolite. Dacă o casă se ridică pe un teren unde a fost cînd-va o construcţie, oamenii mor[107]. Aceeaşi temere de locurile cîndva umblate şi apoi căzute în părăginire explică de ce în Ucraina, şi aiurea, nu se înalţă o casă pe un fost drum[108]. Temere uşor de înţeles, de altfel; pentru că, daca într-un anumit loc au fost cîndva aşezări omeneşti şi astăzi n-au mai rămas decît ruine, înseamnă că acele aşezări n-au putut dura, fie pentru că au fost greşit alese sau nemulţumitor sanctificate prin rituri, fie că s-a întîmplat acolo o anumită dramă, care a îmbibat văzduhul cu fiinţe nocive, fatidice. În orice caz, nu e prielnică o reluare - care, de fapt, este întotdeauna un act de *creaţie* a unor acţiuni eşuate. Repetarea, integrarea se fac întotdeauna în sens pozitiv. Se imită aceleaşi şi aceleaşi acte creaturale, victorioase, spornice. Întreaga viaţa a omului este, în realitate, o continuă reluare a unor gesturi primordiale — reductibile la cîteva arhetipuri , dar fiecare dintre ele este într-un anumit sens o teofanie. În India, bunăoară, imensa pluralitate a actelor umane se reduce la teofania solară sau a lui Agni, zeul-principiu al focului. Cele mai neînsemnate gesturi umane, ca şi cele mai responsabile acţiuni rituale sînt subsumate aceluiaşi model cosmic: trecerea principiului din faza nemanifestată în cea manifestată, teofania.

Ca să ne întoarcem la ceremonia alegerii locului favorabil construcţiei, ne amintim că, într-unul dintre exemplele traduse de Gaster, astrologii au fost chemaţi ca să-şi dea părerea asupra regiunii unde regele se hotărăşte să înalţe o cetate. Astrologii, sau mai precis geomanţii, sînt indispensabili în asemenea operaţiuni. În India, „înainte ca o singură piatră să fie aşezata..., astrologul arată ce punct din temelie se află exact deasupra capului şarpelui care susţine lumea. Meşterul zidar îşi face un ţăruş din lemnul unui

arbore *khadira* şi, cu o nucă de cocos, bate ţăruşul în pămînt exact în acest punct, astfel ca ea să se înfigă şi să fixeze bine capul şarpelui[109]. O piatră de temelie (*padma-sila)* este aşezată deasupra ţăruşului. Operaţia aceasta, fără îndoială, este împlinită cu scopul de a evita cutremurele de pămînt, provocate de mişcările capului Şarpelui subteran, care susţine lumea (Shesha, Ananta, Ahir Budhnya, Ali-Vrtra)[110]. Într-o baladă culeasă la Delhi, *Balada stîlpului de fier,* se spune limpede că ţăruşul străpunge capul şarpelui, iar cînd e scos, „deodată cutremure clatină cîmpia"[111]. Unul dintre eroii baladei, un brahman, întrebă: „Cum ar îndrăzni un muritor să dea Regelui Şerpilor o lovitură mortală?" Sau, cu alte cuvinte, aşa cum se întreabă Paul Mus: „Cum e posibil ca fiecare casă să poată fi aşezată exact deasupra capului Şarpelui mitic, susţinătorul lumii?" La aceste întrebări, Ananda Coomaraswamy răspunde amintind că „buricul pămîntului" *(nabih prthivyah),* sub care se află Şarpele susţinător al lumii, „nu este un loc situat topografic, ci un loc în principiu, a cărui ipoteză poate fi considerat orice „centru" bine stabilit şi consacrat. În acest sens, şi întocmai cum *forma humanitatis* e prezentă în orice om, forma unicului Şarpe este o prezenţă actuală oriunde un „centru" a fost ritual determinat[112].

Într-adevăr, dacă orice act de luare în posesiune sau de construcţie este imitat după arhetipul cosmic al Creaţiei Lumii, atunci acest act trebuie să aibă loc în „centrul" lumii, deoarece, după multe tradiţii (amintite în cartea noastră *Cosmologie şi alchimie babiloniană)*[113]*,* Creaţia a început dintr-un centru. Şarpele teluric odihneşte încolăcit sub pămînt, însă capul lui se află exact în centrul pămîntului. Construcţia oricărei case implică străpungerea capului ma-relui-şarpe, aşadar presupune crearea rituală a „centrului". Evident, spaţiul în care are loc acest „centru" nu e spaţiul nostru, profan, pentru că altminteri ar fi cu

neputinţă multiplicitatea „centrelor"; or, nici indienii, nici celelalte popoare care cred că fiecare casă pe care o construiesc se afla *exact* în „buricul pămîntului" nu se îndoiesc nici de unicitatea „centrului", nici de multiplicitatea caselor, templelor, oraşelor etc. Unicitatea „centrului" este validată metafiziceşte, pentru că nimic nu poate dura dacă nu e înfăptuit în *real,* adică în conformitate cu arhetipul cosmic al Creaţiei; multiplicitatea „centrului" este un dar al experienţei imediate. Dar această experienţă imediată, profană cunoaşte alt spaţiu decît spaţiul mitic şi metafizic, întocmai după cum cunoaşte alt timp. Ritualurile se petrec întotdeauna *ab origine,* în acelaşi timp mitic al începutului; el nu curge şi nu e ireversibil. Întocmai cum *toate* ritualurile se petrec înlăuntrul aceluiaşi timp mitic, static, tot aşa toate construcţiile îşi au „centrul" într-un spaţiu mitic. „Coincidenţa" dintre timpul mitic şi timpul concret, dintre spaţiul mitic şi spaţiul simţurilor noastre se dobîndeşte prin acelaşi paradox ritual care face posibilă coincidenţa dintre *tot* şi *parte,* dintre *fiinţă* şi *nefiinţă,* dintre *efemer* şi *nemuritor* etc.[114]

Ritualul fixării capului Şarpelui prin ţăruşul de sub piatra fundamentală nu se petrece numai într-un spaţiu mitic (adică în „centrul" lumii), ci şi într-un timp mitic, într-adevăr, el nu este decît repetarea gestului primordial al zeilor cînd au stabilizat pămîntul. Căci „la început", pămîntul „tremura ca o frunză de lotus, deoarece Vayu (vîntul Spiritului) îl sufla încoace şi încolo... Zeii au spus: ,,Haide, să fixăm suportul acesta"[115]. Şi l-au fixat, aşa cum a făcut Soma *(Rig Veda* II, 12, 2) sau Indra, cînd acesta din urmă „a lovit Şarpele în vizuina lui"[116]. Dar lovirea Şarpelui nu este decît o formulă mitică a gestului creaţiei; căci şarpele simbolizează Haosul (monstrul serpentin Tiamat din care, după tradiţia mesopotamiană, au fost făcute, prin îmbucătăţire, amorful (lumea), nemanifestatul. Indra atacă monstrul mitic Vrtra,

care confis-case Apele *(apah)* şi le păstrează în scorbura munţilor, monstru serpentin identic lui Ahi (marele-Şarpe), şi îl despică în două cu un fulger. Confiscarea Apelor înseamnă:

1) ori că Vrtra era stăpînul lor absolut — aşa cum era Tiamat sau orice altă zeitate ofidiană — pe întreg Haosul de dinainte de Creaţie;

2) ori că marele Şarpe, păzind apele numai pentru el, lăsase lumea întreagă bîntuită de secetă; fie că această confiscare se petrece înainte de Creaţie, fie că ea are loc într-un anumit moment posterior facerii lumii, sensul rămîne acelaşi; Vrtra „împiedică"[117] lumea să se facă sau să dureze. Simbolul nemanifestatului, al latentului sau amorfului, Vrtra înfăţişează Haosul de dinainte de creaţie. „Neîmpărţit *(aparvan),* nedeşteptat *(abudhyam),* dormind *(abudhyamanam),* cufundat în cel mai adînc somn *(sushupanam),* întins *(asayanam)* — aşa l-a întîlnit Indra înainte de a-l fulgera, despicîndu-l" *(Rig Veda* IV, 19.3). Şi, prin despicarea lui, a luat naştere lumea sau a putut renaşte, căci Apele s-au revărsat şi au rodit pămîntul.

Astfel, ţăruşul care străpunge capul şarpelui sub piatra de temelie imită fulgerul lui Indra care, în alt text, „retează capul" lui Vrtra *(Rig Veda* I, 52.10). Explicarea ritualului ca o măsură de prevedere împotriva cutremurului poate fi posterioară; ea este, în orice caz, coerentă cu simbolismul analizat mai sus. Deoarece cutremurele sînt ele însele manifestări ale aceloraşi forţe ofidiene care stăpîneau Haosul înainte de Creaţie şi-l vor stăpîni din nou în momentul apocaliptic al „marii descompuneri" *(mahapralaya),* cînd totul se va contopi într-o singură masă amorfă. Şarpele teluric cutremură lumea ca s-o reîntoarcă în haos. El rămîne un simbol al regresiunii în nemanifestat sau al

„împiedicării", al inerţiei care se opune oricărei „forme", oricărui act de creaţie. Deci magic: apărîndu-se de cutremur; mitic: imitînd gestul lui Indra cînd a îmbucătăţit pe Vrtra — geomantul care bate ţăruşul în „centrul" lumii ca să asigure durabilitatea casei pe care vrea s-o construiască retrăieşte şi reface, în acel timp şi spaţiu al „începutului", momentul crucial al Creaţiei lumii din haos.

Capitala Suveranului perfect se află, pentru chinezi, tot în centrul lumii. Acolo se ridică un arbore miraculos, care reuneşte lumea subterană cu cerurile, aşa cum făceau templele sau cetăţile babiloniene[118]. Arborele acesta se numeşte Lemn Înălţat *(Kien-mou)* şi se spune că nici un lucru care, alături de el, se ţine perfect drept nu dă umbră. De aceea, înainte de a se funda o capitală, geomanţii ridică un gnomon; la amiaza zilei solstiţiului de vară, acesta trebuia să nu aibă umbră[119]. Capitala perfectă era modelul imitat de toate celelalte construcţii. Orientarea caselor trebuind să fie făcută în conformitate cu normele cosmice, „balaurul" juca şi aici un rol important.

Am arătat în *Cosmologie şi alchimie babiloniană* (cap. I) că, în anumite tradiţii, există o perfectă omologie între lumea pe care şi-o *face* omul (ţări, cetăţi, locuinţe) şi lumea cerească, reprezentînd prototipul ideal. Fiecare templu, ca şi fiecare oraş sacru, este o *imago mundi;* şi este o imagine a lumii pentru că se afla în „centru". Simbolismul centrului implică în acelaşi timp şi ideea de *real,* şi ideea de *total:* pentru că Creaţia a început dintr-un „centru" şi, de aici, lumea întreagă a fost „ţesută" sau „lărgită" pînă la marginile ei actuale. „întocmai după cum embrionul creşte de la buric în afară, tot aşa Dumnezeu a început să creeze Lumea de la buric şi, de acolo, s-a răspîndit în toate direcţiile", spune o tradiţie semită[120]. În *Matsyapurana* se povesteşte cum lumile au luat

naştere din buricul lui Vishnu, care plutea pe apele primordiale[121].

Întocmai cum lumea a început să fie creată dintr-un centru, oraşele se fundează printr-o ceremonie care are ca scop găsirea şi consacrarea unui centru, urmată apoi de transformarea lui în altar. Iată cum înfăţişează Frobenius fundarea unui oraş fortificat la populaţia africană Mande, originară din Nordul Africii, dar alungată şi refugiată în Sudan. Nobilii *(horro)* pleacă într-o expediţie depărtată cu barzii *(djalii)* şi fierarii *(numu)* care le sînt credincioşi. Aceştia din urmă consultă oracolul pentru a verifica dacă regiunea aleasă de *horro* e sau nu propice[122]. Aşază pe acel loc găini şi, dacă nu sînt devorate în timpul nopţii de şacali şi hiene, validitatea regiunii este verificată. Atunci, la apariţia primei luni noi, „se ridică în jurul focului o în-grămăditură în formă de cerc sau pătrat. De la început,se prevăd patru porţi: la răsărit, la nord, la apus, la sud". Apoi, tinerii cavaleri împreună cu fierarii fac de trei ori înconjurul locului, purtînd cu ei un tînăr şi puternic taur. Cînd îngrăditura e gata, cel dintîi care intră nu sînt oamenii, ci taurul cu patru vaci. După ce taurul a gonit trei dintre cele patru vaci, este sacrificat; carnea lui e în parte mîncată de cei de faţă (care sînt astfel uniţi, ei şi progenitura lor), în parte consumată în focul ritual. Organul generator al taurului este uscat la foc şi îngropat în ultima zi a lunii vizibile, în mijlocul îngrăditurii. „În aceeaşi zi, se ridică deasupra cavoului care conţinea relicva un altar în formă de falus; se sapă alături un şanţ destinat sacrificiilor, unde mai tîrziu trebuie să curgă sîngele la schimbările lunii. Se sacrifică întotdeauna trei animale la altar, însă, la alte date, patru, deasupra şanţului."[123] Multe credinţe se găsesc implicate în această ceremonie africană[124], dar ceea ce ne interesează în primul rînd este prezenţa „centrului", în jurul căruia se fundează ritual cetatea. Cercul sau pătratul, avînd în centru altarul

falomorf, înfăţişează aşezarea omenească în momentul în care ea devine *reală,* cînd capătă, adică, fiinţă. Acest act de fundare este copia actului primordial de creaţie, şi noua cetate devine implicit o *imago mundi.* îngrăditura desparte ceea ce *este* de ceea ce încă nu este, sau este numai într-un chip aproximativ, sau este potrivnic.

Valabilitatea cosmologică a acestei îngrădituri originare, prin care ia naştere o noua aşezare omenească nu este infirmată de eventualele sau posterioarele valori acordate ei. Îngrăditura şi şanţul, ca şi, în alte părţi, labirintele şi zidurile pot avea — în afară de rostul lor primordial, de *creaţie* a cetăţii — şi un scop apotropaic: să ţină în afară duhurile rele, forţele nocive. Iar mai tîrziu, cînd orizontul spiritului nu va mai fi dominat cu exclusivitate de obiecte, forţe sau duşmani „nevăzuţi", aceleaşi ziduri şi labirinte vor folosi ca mijloace de apărare împotriva adversarilor. Voim să spunem că şi în cazul „oraşelor", ca şi în atîtea alte cazuri, asistăm la o continuă degradare a sensului primordial, la o cădere în concret care uneori face aproape imposibilă descifrarea „originalului" metafizic ce, cu necesitate, *trebuie* să existe înapoia oricărui act omenesc. Nu e locul aici să cercetăm mai cu de-amănuntul problema labirintului (asupra căreia nădăjduim să publicăm curînd un studiu special), dar este evident că toate asemenea construcţii au fost făcute, la început, nu ca mijloace de apărare împotriva oamenilor, ci ca mijloace de apărare împotriva „răului", a duhurilor şi a morţii. Nu strategia militară, ci ritualul şi metafizica au dus la descoperirea, folosirea şi desăvîrşirea lor.

Întocmai după cum nu după poziţia ei strategică era aleasă aria unei cetăţi, ci după un canon cosmologic bine stabilit. În fond, poate că nu ne depărtăm prea mult de adevăr afirmînd că, şi într-un caz, şi altul, tot de „strategie" era vorba, numai că aplicată pe niveluri diferite şi folosind valori diferite. La început, poziţia strategică a unei

cetăţi însemna validitatea ei metafizică, invulnerabilitatea ei faţă de forţele demonice, haotice, faţă de „rău". Mai tîrziu, aceeaşi poziţie strategică se verifică prin rezistenţa ei faţă de adversarul uman. Dar şi într-un caz, şi în celălalt, tot de apărare împotriva morţii era vorba, într-un cuvînt de *durată.* Ceva mai mult: procesul de degradare, dacă a dus la uitarea semnificaţiei originare a unei acţiuni sau unui gest, n-a putut întotdeauna suprima *prezenţa* acelui gest; i-a schimbat doar interpretarea.

Revenind la ceremonialul de fundare a oraşelor, ne amintim că Antichitatea ne-a transmis două tradiţii privitoare la fundarea Romei. Una vorbeşte de un *cerc* tras cu plugul, avînd în centrul lui o groapă, pe care romanii o numeau *Mundus*[125]. Ovidiu *(Fasti* IV, 819) spune că deasupra acestei *fossa* se afla un altar. Altă tradiţie vorbeşte de o *Roma quadrata*[126]. Nu intrăm în lunga controversă purtată de învăţaţi în jurul acestei duble tradiţii; e probabil, aşa cum s-a arătat în ultimul timp, că modelul originar al Romei a fost un pătrat într-un cerc. Ceea ce ne interesează aici este faptul că şi Roma, ca oricare alt oraş „sacru", a fost clădită pornind de la „centru" (altarul — *Mundus).* Dubla tradiţie a cercului şi pătratului[127] se regăseşte şi în alte regiuni, bunăoară în India. Mormîntul indian avea deasupra o *stupă* circulară sau o suprastructură pătrată. Şi una, şi cealaltă însă, erau o *imago mundi;* ele reprezentau fie „muntele cosmic", fie „centrul" lumii.

Creaţia n-a avut loc numai începînd din centru, ci a avut loc la *începutul anului.* În aproape toate culturile arhaice, începutul anului este o reluare a Creaţiei şi este celebrat cu o serie de ritualuri şi drame care au ca scop reactualizarea tuturor forţelor cosmice care atunci, în clipa Creaţiei, erau active şi integrale. *Timpul* a devenit real în momentul cînd Cosmosul a luat fiinţă. Coincidenţa aceasta a Creaţiei cu începutul de an a

fost păstrată în amintirea multor popoare, deşi aproape pretutindeni înţelesul ei metafizic s-a pierdut. Aşa, bunăoară, tătarii din Persia seamănă şi astăzi grăunţe într-o oală cu pămînt, la începutul anului (solstiţiul de primăvară), spunînd că asta e o amintire a Creaţiei[128]. După cum se ştie, obiceiul de a semăna gnu în oale cu pămînt e foarte răspîndit şi, mai ales, de o impresionantă vechime, el existînd deja în cele mai arhaice straturi ale ritualului agricol egiptean[129]. Reminiscenţa mai sus citată (tătarii din Persia) e impresionantă, pentru că păstrează pînă în zilele noastre binomul cosmologic „Creaţie"— „începutul anului".

După tradiţia mesopotamiană, zeii creează, înainte de toate, cetatea, locul stabil[130]. Acelaşi gest de „creaţie a unui loc stabil" îl repetă omul nu numai cînd îşi construieşte locuinţa — ci chiar atunci cînd se apără de spiritual, cînd îşi construieşte propria sa mîntuire. Orice practică ascetică începe printr-o *aşezare,* printr-o fixare într-o anumită poziţie corporală *(asana),* care are ca scop nu numai rarefierea stărilor de conştiinţă şi concentrarea lor asupra unei singure imagini, ci marchează în acelaşi timp trecerea de la condiţia profană (psihologic şi metafizic, „normală", risipită, frivolă, iresponsabilă) la condiţia prealabilă salvării. Similitudinea dintre actul Creaţiei şi actul meditaţiei sau contemplaţiei mistic-ascetice prin care se dobîndeşte salvarea merge chiar mai departe. Neofitul începe, prin practicile lui contemplative, o *viaţă nouă.* Ca să poată contempla fără să fie turburat de inevitabilele fluctuaţiuni ale vieţii sale psihomentale, el se apără construindu-şi o imagine care îl izolează de chemările lumii din afară şi asupra căreia se concentrează pentru a-şi putea unifica fluviul stărilor de conştiinţă[131]. Orice meditaţie religioasă şi orice concentrare corespunde unei ieşiri din haos, unei ancorări într-un „loc stabil". Meditaţiile şi concentrările apără de „risipire", de fluctuaţie haotică, de resorbirea în

amorf. De aceea — frecvenţa simbolurilor „insulei", al „diamantului", al „pietrei din capul unghiului", al „tronului" etc. În textele ascetice şi mistice. Toate aceste simboluri formulează, pe niveluri diverse şi cu aplicaţiuni felurite, *realitatea* aşa cum se manifestă ea în oceanul latenţelor sau al iluziilor.

În practica mistic-ascetică, „viaţa nouă" pe care o inaugurează exerciţiile spirituale este, ca şi în practicile religioase comune, un drum către centru, sau, cu alte cuvinte, o reîntoarcere la centru, la realitatea ultimă. Ne-am depărta prea mult de subiectul nostru dacă am intra în amănunte, dar putem aminti că orice pelerinaj la un loc sfînt, orice vizită la un templu etc. este un drum către „centru". Salvarea poate fi tradusă prin nenumărate formule, însă una dintre cele mai cuprinzătoare este: „drumul spre centru". Nu e lipsită de semnificaţie meditaţia omfalică pe care o întîlnim atît în India, cît şi la isihaştii Muntelui Athos[132]. Buricul este şi el un simbol al centrului.

Dar, ca să ne întoarcem la omologarea meditaţiei cu actul Creaţiei, să amintim că tehnicile indiene consideră absolut indispensabilă, cel puţin în etapele preliminare, concentrarea asupra unei imagini, care, adesea, este aşa-numita *mandala:* desen alcătuit din pătrate şi cercuri concentrice, irizate sub forme de flori (de cele mai multe ori, floarea de lotus), de roată cu patru, douăsprezece sau mai multe spiţe, de cruce, avînd nenumărate alte amplificări geometrice şi arhitectonice care-i dau uneori un aspect labirintic. Cel dintîi lucru pe care îl dobîndeşte neofitul meditînd pe o *mandala* este „reculegerea", adunarea laolaltă, concentrarea, unificarea stărilor de conştiinţă. *Mandala* îl fixează în real, aşa cum ritualul de construcţie indian „fixează" capul şarpelui şi apără casa de cutremur. Concentrîndu-se într-o *mandala,* este apărat împotriva haosului din afara lui, care încearcă să-l reabsoarbă, împrăştiindu-i atenţia, risipindu-i

forţele, înşelîndu-l prin iluzii şi chemări deşarte. *Mandala* este un „centru" şi, prin meditaţia asupra ei, neofitul izbuteşte sa se smulgă din oceanul vieţii psiho-mentale şi subliminale (iluzorii pentru el) şi să se fixeze în centrul realităţii. Cum mîntuirea (în cazul indian, eliberarea de iluzii şi durere) nu se dobîndeşte decît înţelegînd (în cazul creştin, participînd la) realitatea ultimă — *mandala* îndeplineşte funcţia de a conduce şi fixa spiritul în inima realităţii, limpezind, astfel, drumul către mîntuire. Întocmai cum o cetate e apărată prin ziduri şi labirinte de duhuri rele care ar voi s-o nimicească (s-o reabsoarbă în haos), întocmai cum o casă e apărată de cutremur prin ţăruşul bătut vertical sub piatra fundamentală (cutremur = haos), tot aşa neofitul se apără de năvala afectelor, a distracţiilor şi a ispitelor (care, şi ele, vor să-l reabsoarbă în haosul psiho-fiziologic al condiţiei profane), construindu-şi, iconografic, o fortăreaţă labirintică, la adăpostul căreia spiritul poate să se elibereze de iluzii şi ispite şi să contemple realitatea.

Mandala nu este însă numai un desen floral şi labirintic arbitrar construit pentru a fixa atenţia şi a facilita concentrarea. El este iconografic o imagine a lumii, prezentînd simbolic toate principiile cosmologice: „centrul", cele patru puncte cardinale, cele trei elemente etc. Culorile cu care se pictează o *mandala* o omologhează, fără putinţă de înşelare, unei hărţi a lumii. De altfel, orice construcţie sacră corespunzînd unei *imago mundi* prezintă, privită fiind din înălţime, forma unei *mandala.* Planul templului Barabudur este, astfel, o *mandala,* întocmai cum este Ierusalimul ceresc *(Apocalipsa,* XXI, 2 şi urm. etc.) sau *ziguratul* babilonian (acesta din urmă, fiind alcătuit dintr-o serie de pătrate înscrise unul într-altul, are mai degrabă aspectul unui labirint). Itinerarul salvării începe deci cu o meditaţie asupra lumii considerată în ansamblul ei. „Imitaţia actului

creaţiei" se verifică, aşadar, de mai multe ori în operaţiile de tehnică ascetic-meditativă preliminare salvării. Construirea unei *mandala* este repetarea iconografică a Creaţiei (*mandala = imago mundi);* meditaţia asupra *mandalei* este repetarea rituală a creaţiei *(m* = „locul stabil"), repetarea ei psihologică *(m* = apărare de haos, „viaţă nouă") şi omologarea metafizică cu actul Creaţiei *(m* = centru, realitatea ultimă). Polivalenţa aceasta e inerentă oricărui simbol cosmologic, care trebuie întotdeauna înţeles funcţional, el descoperindu-şi sensurile prin nenumărate validări în toate nivelurile realului. Polivalenţa şi coerenţa unui simbol cosmologic nu se revelează în întregime decît istovind toate funcţiunile şi valenţele sale, urmărindu-l deci în toate nivelurile realului. Ceea ce nu putem face în paginile de faţă nici măcar cu motivul folcloric pe care-l cercetăm (imitaţia actului Creaţiei).

În anumite locuri din India, *mandala* se „dansează" *(mandala nrtya),* adică se dobîn-deşte o anumită concentrare spirituală, indispensabilă contemplaţiei, prin imitarea coregrafică a cercurilor florale şi labirintice. În treacăt, amintim că Tezeu, îndată ce a ucis minotaurul, a consacrat un dans sacru care imită labirintul şi că numeroase catedrale păstrează şi astăzi desene labirintice pe mozaicul podelelor; pe aceste labirinte se dansa, încă, în Evul Mediu. Alteori, labirintele catedralelor trebuiau urmărite ca o penitenţă sau ca un „drum către centru", întocmai cum pelerinajul la Barabudur, cu ascensiunea şi opririle lui ceremoniale, este un drum către centru[133]. La indienii Pueblos din America, se desenează pe nisip figuri similare *mandalei,* cu acelaşi scop apotropaic şi ritual.

Toate acestea primesc o lumină nouă prin cîteva fapte aparţinînd psihologiei, comunicate de dr. C. G. Jung[134]. Unii dintre pacienţii psihologului elveţian au construit *mandala* fără să fi văzut sau să fi auzit o singură dată în viaţa lor despre asemenea

unităţi iconografice orientale; alţii au „dansat" tema florar-labirintică a *mandalei.* Să fie vorba de o „redescoperire" automată a unui arhetip păstrat în subconştientul colectiv, cum crede Jung? Cum patogeniile psihice sînt regresiuni către structurile arhaice de conştiinţă, explicaţia sa pare verosimilă. Dar, cum mărturiseşte el, „psihologul nu se ocupă de substanţa acestui ansamblu, ci numai de expresia sa psihică". Vom avea prilejul să revenim asupra acestor coincidenţe între „redescoperiri" ale unor stări psihologice patogene şi simboluri sau mituri ecumenice. Deocamdată, ce ne interesează pentru obiectul studiului de faţă este faptul că pacienţii lui Jung au desenat *mandala* ca să se *apere,* să se vindece, validînd, am putea spune, funcţia apotropaică a acestor unităţi iconografice şi pe nivelul patogeniilor. După ce desenau sau „dansau" o *mandala,* bolnavii se simţeau întotdeauna mai bine, mai liniştiţi; într-un anumit sens, făcuseră un pas către vindecare, adică, în cazul lor, către reintegrarea personalităţii. Patogeniile se datoresc, cu o formulă sumară, ruperii de nivel dintre conştient şi extraconştient, invadării conştiinţei de către forţele obscure ale subconştientului şi inconştientului; o reabsorbire în haos, ca să întrebuinţăm terminologia cosmologică. În paranteză fie spus, orice act religios, ca şi orice act magic se reduc la o „rupere de nivel"; realul coincide cu non-realul, totul cu partea, eternul cu efemerul etc. Evident, această „rupere de nivel" se face în conformitate cu anumite norme, rituale, mitice sau metafizice. Avem de-a face cu experienţe „cu sens", orientate şi consumate înlăuntrul realului. „Ruperile de nivel" evidente în patogenii sînt dereistice, neancorate în real. Pentru anumiţi medici sau psihologi pozitivişti, patogeniile sînt substanţial similare misticilor şi magiilor. De fapt, patogenii sînt mistici şi magicieni rataţi; mai precis, simieşti.

Pacientul care desenează, fără sa fi văzut sau să fi auzit vreodată de ea, o *mandala* face asta ca să se salveze, să se apere de oceanul haotic, să-şi reintegreze personalitatea, fiinţa, conştiinţa. E un proces de *fixare,* de căutare a unui „loc stabil", a unui centru imutabil în viitoarea monstruoasă a imaginilor incoerente. Fără să ştie, pacientul redescoperă funcţia salutară a meditaţiei prin concentrarea într-o imagine arhetipală. Psihismul lui invadat de forţe obscure, silit să funcţioneze pe niveluri din ce în ce mai joase, încearcă să se salveze „reculegîndu-se" într-o *mandala,* întocmai cum yoghinul indian îşi construieşte digul de apărare împotriva fluviilor psiho-mentale, fixîndu-şi atenţia în centrul hărţii lumii.

Încheind aceste note asupra alegerii locului prielnic construcţiei şi legîndu-le de concluziile celorlalte paragrafe ale cărţii de faţă şi ale altor studii precedente, putem afirma următoarele: cu fiecare *act* pe care-l face, omul încearcă sa se mîntuie, luînd contact cu realul. Nu întotdeauna, aşadar, în istoria spiritului uman acţiunea a fost opusă contemplaţiei. Orice acţiune care imită un act primordial este o acţiune care se petrece la „centru", deci *în real,* asigurînd ca atare omului un contract nemijlocit cu sacrul. înainte ca, bunăoară în India, să se fi descoperit acţiunea „fără dorinţa fructelor sale" *(phalatrishnavairagya)* ca un mijloc de a acţiona în lumea iluziilor fără riscul de a fi participat la ea — exista o altă concepţie, arhaică, a acţiunii care apără omul de imersiune în iluzie şi ireal. Era concepţia pe care am descifrat-o în paginile de mai sus: orice acţiune ritual consacrată sau metafizic înţeleasă îl centrează pe cel care o împlineşte în inima realităţii, alături de zeii care au împlinit pentru prima oară acea acţiune; orice acţiune, aşadar, este o imersiune în spaţiul şi timpul *real* (mitic) şi, ca atare, un salt în transcendent. Acţionînd, omul nu se pierde, ci, dimpotrivă, îşi construieşte mîntuirea. Şi, oricît de paradoxală ne

părea afirmaţia aceasta, setea de mîntuire, de a deveni *real,* este atît de adîncă şi de ecumenică, încît ea răzbate în orice gest pe care-l face omul.

9. MITUL COSMOGONIC, MODEL ARHETIPAL

Pentru omul arhaic — scriam la începutul acestor comentarii —, un lucru sau un act nu are semnificaţie decît în măsura în care participă la prototip sau în măsura în care repetă un act primordial. Şi am dat cîteva exemple de „repetiţie": culegerea ierburilor bune de leac, luarea în posesiune a unui teritoriu. Apoi, în paragrafele următoare, am reîntîlnit de mai multe ori această „repetiţie" a unui act primordial, care a avut loc „la început", „în acel timp", adică o „repetiţie" a Creaţiei. Ce s-a întîmplat — „atunci"?

Cosmogoniile indo-ariene şi semitice, împreună cu unele cosmogonii austro-asiatice, vorbesc de un „gigant" sau „monstru primordial", prin sacrificarea căruia au luat naştere lumile. *Creaţia* constă în sacrificiul („moarte violentă") a unei fiinţe mitice amorfe, ofidiene sau acvatice. Marduk, bunăoară, creează lumea despicînd monstrul marin Tiamat. *Rig Veda* (X, 90) ne vorbeşte de un gigant primordial cu o mie de capete şi o mie de picioare (formulă mitică a nedeterminatului şi a „infinitului"), care se numea Purusha *(purusha* înseamnă în sanscrită „om") şi pe care zeii l-au sacrificat („moarte violentă" rituală). Din trupul lui au fost facute cerul şi pămîntul, soarele şi luna; din gura lui a ieşit brahmanul (casta), din braţul său războinicul, din coapsa lui agricultorul, din picioarele sale casta *sudra;* magia

aceluiaşi sacrificiu a creat, de asemenea, animalele. Mitologia nordică povesteşte cum gigantul primordial Ymir a fost sacrificat de cei trei zei fraţi, Odhin, Vili şi Ve, ca să se facă lumile; din carnea lui au făcut pămîntul, din sîngele lui marea, din oasele lui pietrele, din păr pădurile, din craniu bolta cerului şi din creier norii (Snorre Sturlason, *Gylfaginning,* 5-8). Mitologia iraniană păstrează această tradiţie cosmogonică a sacrificiului unui gigant primordial sub o formă adulterată: Ormuzd creează „boul primordial" şi prototipul omului, Gajomard; acesta din urmă e atacat şi ucis de Ahriman, şi din corpul lui sînt alcătuite lumile, iar din sămînţa lui răsare perechea umană Masjai şi Masjanay sub forma unei plante *(Bundahishn,* III, 1-26; XV, 1-24). Gajomard, în avestică *Gaya-maretan,* înseamnă „cel care posedă viaţa muritoare" (muritor, *om;* cf. *purusha)* şi este, întocmai ca şi Ymir şi Purusha, androgin, aşa cum sînt toate făpturile primordiale (cf. *Mitul reintegrării).*

Mitul cosmogonic al creaţiei lumilor prin sacrificarea unui gigant primordial îl mai întîlnim şi în alte arii (deşi originea lui, probabil, trebuie căutată între Eufrat şi Indus), în nenumărate regiuni se vorbeşte despre naşterea plantelor, a animalelor, a oamenilor sau chiar a elementelor lumii din cadavrul („moarte violentă") unei divinităţi sau unei făpturi primordiale. În două studii anterioare (*Ierburile de sub Cruce* şi *La mandragore et l'Arbre de vie),* am menţionat o seamă din aceste tradiţii cosmogonice, fie în forma lor originară (legate, adică, de mitul creaţiei), fie versiuni desprinse din mitul cosmogonic, în care se dă seama de originea lumii vegetale sau a anumitor plante. Ajungem în aceste studii la o concluzie pe care trebuie s-o reamintim aici: numai *„moartea violentă"* a unei divinităţi sau făpturi extraordinare (zînă, erou etc.) este *creatoare,* ea sporind întotdeauna realitatea. O viaţă care-şi toarce firul

pîna la capăt şi ia sfîrşit într-un chip firesc nu rodeşte, nu se transformă în altceva viu; mai precis, *sfîrşitul firesc* al acestei vieţi e sterp. Dimpotrivă, orice viaţă jertfită înainte de a-şi fi istovit toate posibilităţile sale de manifestare printr-o „moarte violentă" se transformă într-o nouă formă a vieţii: într-o floare, într-un animal etc. — formă care *continuă* viaţa tragic întreruptă a insului sacrificat. Aducem, pentru demonstrarea tezei noastre, un număr considerabil de exemple, de la ierburile bune de leac răsărite sub Crucea Mîntuitorului, pînă la trandafirii care, în credinţele medievale, creşteau din trupurile eroilor căzuţi într-o mare bătălie. De altfel, basmele ne-au destăinuit de mult axioma aceasta că viaţa se transmite prin moartea violentă (de cele mai multe ori adusă în chip viclean la împlinire), căci niciodată eroina, ucisă de duşmanca ei, nu piere cu adevărat, ci se transformă în peşte, pasăre, brad, floare etc, pînă cînd îşi recapătă forma-i omenească.

Într-un cuvînt, se poate spune că lumile au fost create prin sacrificarea unui „Antropocosmos", a unui Mare Om primordial. Important în miturile cosmogonice mai sus amintite nu este amănuntul că lumile au fost făcute *din* substanţa unei fiinţe primordiale — ci că ele au fost făcute prin *sacrificarea* acestei fiinţe. Accentul cade pe *actul* sacrificial; căci dacă Gigantul a dat „materia" din care s-a urzit Cosmosul, *viaţa* acestui Cosmos a fost transmisă prin actul sacrificiului. Lumile au dobîndit o existenţă reală („viaţă") pentru că au fost *însufleţite* printr-un sacrificiu , pentru că li s-a transmis „viaţa" Gigantului sacrificat. Acest „Antropocosmos" nu încetează de a exista, după ce a fost sacrificat, decît *în aparenţă* — căci el îşi continuă existenţa în lumile în care s-au născut din el şi care durează pentru că el, prin moartea sa violentă, le-a însufleţit. De aceea, cînd un om moare aici pe pămînt, el nu dispare pur şi simplu, nici nu se preface în ţărînă — ci se reintegrează în

Antropocosmos. Cum spune un text iranian, oasele se întorc în pămînt, sîngele se întoarce în apă, părul se reîntoarce în plante, sufletul în foc, „aşa cum au fos primite ele la Facerea Lumii" *(Bundahishn,* 31,6-7). Textele indiene cunosc mai multe itinerare cosmice *post-mortem,* itinerare care nu sînt decît aspecte ale aceluiaşi act de restituire realizat prin moarte. „Ochiul tău se duce spre Soare, sufletul *(atmari)* tău se duce spre Vînt" etc. *(Rig Veda,* X, 16, 3). Sau „răsuflarea ta se duce spre Vînt, urechea ta (i. e. auzul) spre punctele cardinale, oasele tale în Pămînt" *(Aitareya Brahmana,* II, 6, 13). Un imn funerar din *Atharva Veda* (XVIII, 4, 48) aminteşte mortului: „Pe tine, care eşti pămînt, te aşez în pămînt". Repetăm şi aici — ceea ce am spus, de mai multe ori, în scrierile noastre anterioare — că elementele („Vînt", „Soare" etc), ca de altfel şi noţiunile de „femeie" şi „bărbat", trebuie înţelese în sensul lor cosmologic, pe care-l aveau pentru autorii textelor arhaice.

Dar, ca să ne reîntoarcem, este evident că„Antropocosmosul" primordial îşi continuă *viaţa* în lumile cărora le-a dat naştere prin moartea-i rituală. Şi fiecare om, murind, nu face altceva decît sa se reintegreze acestui prototip Antropocosmic. Prin fiecare moarte omenească, Antropocosmosul se reface; sau, mai precis, *încearcă să se refacă în forma lui originară.* Fiecare moarte este o reintegrare. Dar nu numai atît; prin fiecare moarte, se încearcă refacerea unităţii primordiale, nedespicate prin Creaţie, nepulverizate în miliarde de fragmente prin „moartea violentă" a Gigantului. Că această refacere a unităţii originare nu are loc este un lucru pe care indienii cei dintîi l-au simţit. De aici, dorinţa lor de a se smulge din circuitul infinit al existenţelor şi de a dobîndi eliberarea supremă, autonomia absolută a spiritului *(moksha, mukti).* În fond, setea de ontic, de realitatea ultimă este atît de arzătoare în conştiinţa indiană, încît ea nu putea fi potolită decît printr-o restaurare

definitivă a unităţii primordiale. Şi, pentru că această unitate nu mai putea fi dobîndită nici prin ritual (pentru conştiinţele calcinate de existenţa *durerii),* nici prin moarte (deoarece reintegrarea în Antropocosmos nu era definitivă, ea dezintegrîndu-se la infinit prin legea cauzei şi a efectelor, *Karma)* — anumite elite indiene au căutat un alt drum spre mîntuire, prin care să poată depăşi şi durerea, şi iluzia, şi multiplicitatea existenţelor; şi au încercat astfel să dobîndească unitatea metafizică dinntre spiritul cosmic (*brahman)* şi spiritul personal *(atman),* renunţînd la căutarea unităţii prin *reintegrarea totală.* Dar toate acestea au nevoie, pentru a fi mulţumitor înţelese, de o lungă discuţie asupra evoluţiei istorice a metafizicii indiene, pe care nu o putem desfăşura aici. Trimitem pe cititor la unele dintre scrierile noastre anterioare, rămînînd ca problema s-o reluăm într-un viitor studiu, cu alte mijloace şi pe alte dimensiuni decît am făcut-o pînă acum.

În tradiţia indiană, omul e făcut indirect din corpul lui Purusha, concomitent cu facerea Lumilor. În tradiţia mesopotamiană, creaţia omului cere însă un nou sacrificiu. După anumite versiuni, omul e făcut din ţărînă şi din sîngele unui zeu, Kingu, sacrificat de Marduk, zeul suprem, tocmai pentru a da fiinţă noii sale făpturi[135]. Alte versiuni însă vorbesc de autosacrificiul lui Marduk[136]:

> „Voi închega sîngele meu, îl voi face os."
> „Voi ridica pe om în picioare, în adevăr omul va fi..."
> „Voi zidi omul, locuitorul pămîntului..."

Aceeaşi tradiţie a fost păstrată de Berosius (secolul al III-lea a. Chr.)[137]: „Şi Bel, văzînd că pămîntul era deşert, dar roditor, porunci unuia dintre zei să-i reteze (lui Bel) capul, să amestece cu

pămînt sîngele care va curge şi să facă oameni şi animale capabile de a suporta aerul." Mitul autosacrificiului zeului la creaţia omului se întîlneşte în arii foarte depărtate; bunăoară, în Oceania[138], deşi nu se poate încă preciza dacă e vorba de transmisie sau de poligeneză. Fapt este că tradiţia autosacrificiului divin o regăsim în centrele de cultură arhaică — Mesopotamia, Egipt—deşi nu întotdeauna evidentă; aşa, de pildă, în Egipt se mai vorbeşte şi de facerea omului din lacrimile sau sămînţa zeului[139], ceea ce e tot o formă a autosacrificiului.

Recapitulînd, putem reduce miturile cosmogonice şi antropogonice amintite mai sus la următoarele scheme:

1. Cosmosul a fost făcut de zeul suprem sau de zei prin sacrificarea unui Gigant (Purusha, Ymir) sau a unui monstru marin (Tiamat);

2. Cosmosul a luat fiinţă pentru că a fost „însufleţit" prin moartea rituală care a avut loc „în timpul acela";

3. Însufleţirea „nu constă în simpla transmisiune a vieţii şi sufletului Gigantului în Cosmos", ci în primul rînd în magia sacrificiului, care face posibilă prelungirea „vieţii" Gigantului în forme multiple de existenţă;

4. În tradiţiile care nu cunosc un Antropocosmos, ci numai un monstru marin primordial (de exemplu, Mesopotamia), omul este creat prin sacrificarea unui zeu (Kingu) sau autosacrificiul zeului suprem (Marduk);

5. Nimic viu nu poate *dura* dacă nu i se conferă „viaţă" şi „suflet" prin sacrificarea unei alte vieţi;

6. Numai moartea rituală (moartea violentă) este creatoare, pentru simplul motiv că ea întrerupe firul unei vieţi care nu şi-a consumat toate posibilităţile, care nu şi-a îndestulat destinul; de asemenea, moartea rituală (şi, prin generalizare, orice „moarte violentă" împlinită cu sens — adică

un sacrificiu, iar nu un accident) declanşează o forţă care nu numai că face posibilă „transmiterea" vieţii, ci asigură perenitatea noii creaţii căreia i-a dat naştere.

Acestea fiind miturile cosmogonice în ariile cultural-geografice în care întîlnim majoritatea ritualurilor de construcţie, sensul teoretic subiacent tuturor acestor ritualuri devine cît se poate de transparent. În tot ceea ce face, omul imită un gest primordial al divinităţii şi imită nu numai din „teamă" şi „superstiţie" (deşi şi acestea îşi au înţelesul şi rostul lor), ci în primul rînd pentru a se feri pe sine de neant şi de iluzoriu; dacă divinitatea înseamnă *forţă* şi *realitate* (şi ideea de sacru se reduce la aceste două atribute), omul nu-şi poate însuşi forţa şi realitatea decît fie printr-un contract direct cu sacrul, fie imitînd gesturile şi atitudinile celor care prin excelenţă întrupează sacrul, adică ale divinităţii. Creînd cosmosul — zeul suprem a creat în acelaşi timp şi modelul actelor omeneşti. Astfel *se face* ceva, pare a spune cosmogonia: însufleţindu-l prin sacrificarea rituală a unei fiinţe vii. Astfel se face omul, spune antropogonia: însufleţindu-l prin sacrificiul unui zeu sau autosacrificiul zeului suprem.

Dar, aşa cum am avut prilejul să o spunem de mai multe ori în paginile de faţă, imitarea unui gest divin primordial are implicaţii mai adînci; prin simpla imitare a gestului divin (care e un *act real,* pentru că e sacru), sacrificantul coincide cu spaţiul şi timpul originar în care a avut loc teofania sau manifestarea divină. Sau, cu alte cuvinte: ceea ce face omul are sorţi de izbîndă numai întrucît imită ceva ce a făcut divinitatea, pentru că numai sacrul poate crea în chip *real;* dar divinitatea creează arhetipal, adică „în acel timp", o dată pentru totdeauna; omul, ca să poată nădăjdui în *realitatea* celor pe care le face el, trebuie să creeze nu numai în conformitate cu actul divin, ci şi „în acel timp" cînd a avut loc actul divin. Deci — simbolic

vorbind—el *reface* Creaţia, cosmogonia cu oricare dintre actele sale orientate în real.

Cît ar părea de paradoxal, credinţele acestea sînt nu numai implicite în multe culturi arhaice, dar se regăsesc adesea sub forma lor cea mai explicită. Le-am întîlnit, bunăoară, în ritualurile de construcţie din India: ţăruşul de lemn de sub piatra fundamentală străpunge capul şarpelui exact în „centrul lumii" şi repetă, în acelaşi timp, „fixarea" cosmogonică a Şarpelui. Vom vedea îndată că modelul alcătuit de acţiunea primordială îşi păstrează eficienţa, chiar în culturile moderne, cît ar părea acestea de laicizate şi profane.

10. „ÎNSUFLEŢIREA" UNUI CORP „ARHITECTONIC"

Spuneam (§ 3) că versiunea românească a Legendei Meşterului Manole a păstrat (sau redescoperit) un amănunt bogat în înţelesuri: zborul de Icar al Meşterului, atît de tragic încheiat în pragul mînăstirii clădite cu preţul vieţii soţiei sale. Era singurul său mijloc de a-şi regăsi soţia. Nu pentru că a murit şi el; ci pentru că şi-a întîlnit o „moarte violentă", care i-a îngăduit, fie sub forma

izvorului care a început să curgă pe locul unde s-a prăvălit el, să rămînă aproape de soţia sa; mai precis, să *existe* pe acelaşi nivel cosmic în care exista şi soţia lui. Nu orice fel de moarte l-ar fi apropiat de soţia jertfită; dacă, bunăoară, meşterul ar fi murit de moarte bună cîteva zile în urmă şi ar fi fost îngropat chiar în cripta mînăstirii, nu este deloc sigur că şi-ar fi regăsit soţia. Sufletul lui dezrobit de trup ar fi pornit pe drumul hotărît de Dumnezeu tuturor acelora care-şi împlinesc destinul aici, pe pămînt. Dar, pe drumul acesta, el n-ar fi întîlnit, multă vreme, sufletul soţiei. Pentru simplul motiv că soţia lui nu murise — ci numai îşi schimbase trupul; din trupul de sînge, oase şi carne, sufletul ei plecase să locuiască trupul de piatră şi zid al mînăstirii.

Nu ştiu dacă pînă acuma cineva a analizat mai îndeaproape toate implicaţiile credinţei în „însufleţirea" unui lucru printr-un sacrificiu. Nu ştiu, de asemenea, în ce măsură cei care credeau sau mai cred încă în asemenea „însufleţiri" îşi dau seama de înţelesul acestui act. Cum spuneam la începutul comentariilor de faţă, conştiinţa implicaţiilor teoretice a unei credinţe nu e esenţială pentru înţelegerea acelei credinţe. (Cîţi oare dintre creştini îşi dau seama de implicaţiile înfricoşătoare ale împărtăşirii?!) „însufleţirea" unei clădiri prin jertfirea unei fiinţe presupune însă trecerea sufletului acelei fiinţe din corpul său de carne în corpul de piatră al clădirii. Cu alte cuvinte, fiind jertfa, prin moartea sa rituală îşi schimbă corpul. Ea nu vine să „locuiască" în clădire, ci se „întrupează" în ea. Tocmai de aceea a fost jertfită printr-o „moarte violentă", ca să-şi continue viaţa — şi pentru mult mai multă vreme decît i-ar fi fost ursit să şi-o continue în corpul său de carne — într-un nou corp, arhitectonic.

Lucrurile sînt cum nu se poate mai clare dacă facem efortul să înţelegem pînă în străfundul lor credinţele poporane legate de „moartea

violentă", credinţe pe care le-am corelaţionat într-un studiu anterior *(Ierburile de sub Cruce)* de miturile cosmogonice. Fiinţa ucisă prin viclenie nu moare, ci se transformă într-un animal (peşte, pasăre, albină etc.) sau într-o plantă (trestie, brad, floare etc). Asta înseamnă, cum spuneam mai sus, că avem de-a face cu o moarte aparentă. Eroul îşi continuă viaţa într-un nou corp. Evident, în basme — care nu au alt scop decît să ne povestească biografia aventuroasă a anumitor fiinţe extraordinare — eroul îşi recapătă pînă la sfîrşit forma lui umană. Dar asta se întîmplă în basme. În anumite legende (bunăoară, cea transmisă de cronica lui Pseudo-Turpin, în care se spune că din trupurile creştinilor morţi într-o luptă cu sarazinii au crescut trandafiri), se înregistrează doar faptul *creaţiei* dintr-o „moarte violentă", şi atît: nu ni se mai spune că eroul s-a întors la vechea lui formă umană. Acelaşi lucru îl întîlnim în tradiţiile indiene analizate în *Ierburile de sub Cruce;* din sămînţa unui sfînt răsare o iarbă care dă naştere unui copil (devenind, mai tîrziu, erou sau sfînt). Nici aici, ascetul care a suferit o moarte violentă nu mai revine la forma lui originară, ci îşi continuă existenţa sub forma unei plante şi a unui copil.

Dacă, aşa cum revelează un considerabil număr de tradiţii arhaice, orice moarte violentă e creatoare, adică proiectează sufletul celui ce a fost jertfit într-un nou corp, este de la sine înţeles că sufletul celui ritual sacrificat la temelia unei clădiri este proiectat în noul său corp, arhitectonic; pe care „însufleţindu-l" îl face să dureze. Deci, în cazul legendei româneşti, soţia Meşterului Manole *trăieşte* în mînăstire, în sensul că mînăstirea însăşi alcătuieşte trupul său. Astfel că, dacă Meşterul ar fi murit de moarte bună, n-ar fi putut-o întîlni, pentru simplul motiv că ea încă nu murise. Şi e admirabilă intuţia autorului, sau autorilor baladei româneşti, care, pentru a reuni pe cei doi soţi, a ghicit singura posibilitate a reîntîlnirii lor: moartea violentă a

Meşterului. Într-adevăr, moartea aceasta, care — oricît de schimbată ca sens ar apărea în baladă — este totuşi o moarte rituală, prelungeşte existenţa lui Manole pe acelaşi nivel cosmic unde îşi continuă existenţa soţia lui; ea, cu un corp arhitectonic; el, cu unul de apă curgătoare. Trupurile lor sînt aproape, căci izvorul e:

Cu apă curată
Trecută prin piatră,
Cu lacrimi sărate,
De Caple a vărsate.

„Piatra" era noul corp al soţiei. Înlănţuirea lor era acum realizată într-un alt nivel cosmic, unde circuitul se face mai lent, atît de lent, încît pare ochilor omeneşti perenitate.

În lumina acestei exegeze, ni se înfăţişează în toată claritatea ei concepţia arhaică a riturilor de construcţie. Nimic nu poate dura dacă nu e „însufleţit" prin jertfirea unei fiinţe vii; însăşi divinitatea a arătat, în „timpul acela", cînd au fost făcute Lumile, că o creaţie nu poate fi împlinită decît printr-un sacrificiu, şi anume prin „moartea violentă" a Gigantului cosmic; creaţia, aşadar, este un proces organic şi ritual în acelaşi timp, căci

numai din ce e „viu" se poate face un lucru „viu", dar „viaţa" aceasta nu poate fi transmisă decît printr-un sacrificiu (i. e. un act sacru). În toate credinţele derivate din acest mit central, cosmogonic, sînt prezente, sub o formă mai mult sau mai puţin adulterată, ideile: *viaţă* şi *ritual* (arhetipul divin al tuturor actelor sacre pe care le repetă omul aici pe pămînt, ca să se poată insera în real şi ca să poată dura). Lucrurile făcute, manufacturate iau fiinţă şi durează în măsura în care devin *corpuri* organice. Seria aceasta de fapte nu se poate explica nici prin teoria animistă a lui Tylor, nici prin aşa-numitul pre-animism al lui Marret. Ele aparţin unui alt ciclu istoric şi presupun o teorie coerentă a lumii, centrată în jurul mitului cosmogonic şi atotputerniciei ritualului.

Existenţa unui „corp" arhitectonic nu e paradoxală decît pentru concepţiile moderne (îndeosebi cele de la Renaştere încoace), care acordă atît „omului", cît şi „vieţii" valori din ce în ce mai limitate. Mentalitatea arhaică recunoaşte o pluralitate de niveluri cosmice în care „viaţa" şi „omul" pot exista. Am arătat într-altă parte *(Metallurgy, Magic and Alchemy)* ca bunăoară în chimie şi metalurgie trecerea de la organic la anorganic se face foarte încet, că operaţia chimică a „combinării" anevoie se desprinde din concepţia alchimică a „nunţii metalelor", că pietrele ca şi metalele sînt sexuate, suferă, mor şi învie, că ceea ce se numeşte astăzi „combustie" era altădată „dragoste", iar „moartea" de altădată se numeşte astăzi „neutralizare" etc. Nu facem un singur pas către înţelegerea acestor concepţii dacă ne mulţumim să le considerăm, în bloc, drept „superstiţii", „credinţe copilăreşti" sau să ne mulţumim să le explicăm printr-un vag animism. Singurul mijloc de a înţelege o credinţă arhaică este să încercăm reintegrarea ei în întregul din care a făcut cîndva parte şi, de asemenea, trudindu-ne de a ne înfăţişa acest întreg în coerenţa lui intimă. Or,

credinţele pe care le-am analizat în lucrarea anterioară mai sus citată, ca şi cele pe care le cercetăm în cartea de faţa, ne îngăduie să reconstituim o concepţie consistentă a lumii, vieţii şi omului. în ce măsură această concepţie este comună tuturor culturilor arhaice sau este creaţia exclusivă a unei anumite culturi istorice — este poate încă prea devreme pentru a încerca un răspuns precis. Sîntem înclinaţi a crede că, cel puţin în ceea ce priveşte faptele examinate în *Metallurgy,* această concepţie a fost elaborată în aria culturală indo-mesopotamiană, de unde s-a difuzat apoi în aproape tot restul lumii. Ne interesează însă mai puţin istoria difuzării acestor concepţii, cît înţelegerea sensului lor.

Or, înlăuntrul unei asemenea concepţii arhaice, valorile acordate „vieţii" şi „omului" sînt mult mai vaste decît cele moderne. Viaţa organică (iar nu un simplu animism) se identifică într-un număr considerabil de niveluri cosmice. (Lucrul e de la sine înţeles dacă ne amintim că însuşi Cosmosul a fost făcut dintr-un Gigant primordial.) Viaţa organică funcţionează în toată plenitudinea ei (naştere, creştere, sexualitate, pasiune, suferinţă, moarte, reînviere) chiar în cele mai inerte niveluri — cum ar fi, de pildă, cel geologic. Nu e vorba, aşadar, de o simplă „viaţă" (concepţia animistă), aşa cum, bunăoară, o amoebă are viaţă — ci de un circuit vital extrem de evoluat şi complet, de o serie aproape infinită de „organisme" sau mai precis de „corpuri", care nu numai că „trăiesc", dar trăiesc în chip integral, adică parcurg toate etapele vieţii biologice şi, în unele cazuri, chiar pe cele ale dramei spiritului. Etichetele de animism, sau panteism, sau imanentism nu se potrivesc deloc acestui ansamblu cosmic de „corpuri" legate între ele prin solidarităţi obscure sau relaţii de destin. Nu e vorba nici de un singur „suflet" care le dinamizează pe toate, nici de o divinitate imanentă în ele (pentru că, dacă uneori divinitatea coincide

cu unul dintre aceste „corpuri", o face printr-o teofanie sau prin acelaşi paradox care îngăduie, într-un ritual, ca *esse* să coincidă cu *non-esse,* fragmentul cu totul, efemerul cu eternul etc). De asemenea, a numi astfel de concepţii „antropocentrice" iarăşi nu ne duce prea departe, pentru ca *omul,* aşa cum şi-l înfăţişează teoriile arhaice, nu este asemenea omului înţeles de noi; omul arhaic se valorifica pe sine în termeni *cosmici,* cu alte cuvinte se recunoştea, ca atare, *om,* în măsura în care îşi identifica funcţiile în Cosmos.

Înţelegem asemenea credinţe, înţelegem, bunăoară, cum un „om" îşi poate continua „viaţa" într-un nou „corp", arhitectonic, numai dacă izbutim sa ne înfăţişăm viziunea antropocosmică a oamenilor culturilor arhaice. Cum spuneam mai sus, sfera noţiunilor de *om* şi *viaţă* erau, pentru culturile arhaice, mult mai vaste. Un om putea *trăi* în mai multe forme, pe mai multe niveluri cosmice decît izbutim sa ne închipuim în limitele conştiinţei noastre „moderne", însăşi noţiunea de „corp" era de o turburătoare polivalenţă. S-a putut vorbi de Biserica creştină ca de un corp mistic al lui Cristos, întrucît pentru mentalitatea contemporană primelor formulări teologale o asemenea expresie era nu numai inteligibilă, ci chiar familiară (deşi nu sub forma ei dialectică). Încă în mileniul al II-lea a. Chr. se cunoştea în Mesopotamia un „corp liturgic"; textele liturgice care trebuiau recitate cu prilejul ceremoniilor religioase alcătuiau un „corp continuu", deşi nu erau pronunţate în continuitate, pentru că timpul scurs între ultima silabă a ultimei ceremonii şi prima silabă a ceremoniei următoare era un timp „profan", un interval de care timpul sacru nu ţinea seama. Se poate, de asemenea, vorbi de un „corp-calendar-sacru", o unitate *sui-generis* alcătuită din toate sărbătorile şi ritualele unui an; de un „corp fonetic", alcătuit din literele alfabetului, precum şi de un „corp mistic sonor" al sunetelor inaccesibile urechii omeneşti, şi pe care numai

iniţiatul le aude (cf. *Cosmical Homology and Yoga);* şi aşa mai departe.

Ţinînd seama de toate acestea, nu este deloc paradoxală concepţia unui „corp arhitectonic" pe care îl însufleţeşte, îi dă viaţă şi îl face să dureze sufletul jertfei ritual îngropate în temelii. Din această credinţă arhaică au derivat, direct sau prin implicaţii teoretice laterale, toate acele ritualuri, superstiţii şi legende în legătură cu riturile de construcţie, Evident, nu întotdeauna această descendenţă a păstrat, măcar în liniile sale mari, tradiţia mitului cosmologic. Am văzut ca în multe locuri se îngroapă în temeliile unei construcţii oase de om, aur, perle, alimente etc. Este şi aici vorba de o „însufleţire", dar nu prin jertfirea unei fiinţe vii, ci prin consacrarea şi ofranda unor obiecte încărcate cu *realitate şi putere;* fiecare dintre aceste ofrande este un centru energetic care poate face să trăiască şi să dureze o construcţie, un corp arhitectonic. în asemenea rituale, s-a pierdut sensul originar („moartea violentă") şi s-a păstrat numai credinţa că nimic nu poate dura dacă nu i se conferă „realitatea" printr-o substanţă care să participe la această realitate ultimă.

Cîteva exemple ne vor ajuta să înţelegem şi mai limpede noţiunea de „corp arhitectonic". Se ştie că, la origine, templul era un altar ridicat deasupra unui mormînt sau, mai precis, deasupra unui recipient în care se păstrau relicvele unui „om sacru". Altarele preelenice, indiene, chineze erau, la început, locuri unde se aduceau ofrande „strămoşilor", „eroilor" sau „sfinţilor" îngropaţi (total sau parţial) dedesubt. *Stupa* indiană este o construcţie care s-a ridicat deasupra unui asemenea altar, construcţie care a evoluat în conformitate cu legile arhitecturii, dar care niciodată nu s-a putut elibera de funcţia sa primordială: păstrătoare de relicve. Asemenea *stupa* sînt sacre numai pentru că ele alcătuiesc corpul arhitectonic al relicvelor pe care le conservă. Nu este deloc exagerat să se

vorbească de o „însufleţire" a acestor construcţii datorită relicvelor dinlăuntrul lor (de cele mai multe ori, fireşte, inexistente sau frauduloase). Buddha continuă să existe, sub forma unui corp arhitectonic, în foarte multe locuri, deoarece un număr considerabil de temple şi *stupa* îşi revendică o relicvă din trupul său. Pentru un modern, pare foarte greu de înţeles că pelerinajul la un templu budist sau la o *stupa* (de altfel, orice templu conţine sau implică o *stupa)* înseamnă luarea de contact cu *Buddha ca atare,* adică în plenitudinea fiinţei lui (considerat *chakravartti,* Suveran Universal, temeiul ontic al Cosmosului). Paul Mus[140] a demonstrat printr-o strălucită exegeză că *stupa* alcătuieşte corpul arhitectonic al lui Buddha, întocmai cum canonul textual budist (aşa-numitele „discursuri" ale lui Buddha) alcătuieşte „corpul" său „doctrinar". Luarea de contact cu Buddha ca realitate ultimă, ca temei al Cosmosului se poate face prin mai multe feluri, după cum se foloseşte „corpul" său doctrinar, oral, mistic sau arhitectonic. Cel care meditează canonul budist intră direct în contact cu corpul gnoseologic al lui Buddha; cel care repetă liturgic „discursurile" sau parabolele lui îşi asimilează corpul oral al iluminatului; cel care face un pelerinaj la templu se apropie de corpul arhitectonic al lui *Buddha* ş.a.m.d.

Dar „relicva" care „însufleţeşte" o *stupa* sau un templu nu e un fragment dintr-un cadavru oarecare. Ea e smulsă din trupul lui Buddha, participînd astfel la realitatea ultimă. Căci nu orice „mort" însufleţeşte recipientul în care e depus, ci numai resturile pămînteşti ale unor oameni excepţionali: sfinţi sau eroi. În primul caz (al persoanelor sacre), „însufleţirea" se explică prin realitatea la care participă asemenea persoane şi pe care o comunică oricărui nou „corp" în care sînt ritual inserate. în al doilea caz (eroii), „însufleţirea" se explică prin „moartea violentă" care a pus de timpuriu capăt vieţii acestor oameni excepţionali.

Un ins devine erou nu numai datorită genealogiei sale semidivine, ci în primul rînd datorită faptelor sale extraordinare şi morţii sale violente, care este o formă a morţii rituale, deoarece războiul însuşi era considerat un ritual omologat sacrificiului[141]. în treacăt fie spus, ceea ce îi deosebeşte pe sfinţi şi eroi de restul oamenilor este *valorificarea rituală a întregii lor vieţi.* Condiţia umană este depăşită total de un sfînt, ca şi de un erou, dacă n-ar fi decît pentru faptul că şi unul, şi celălalt renunţă la („sacrifică") vocaţia biologică şi socială a omului ca atare: conservarea individuală şi conservarea speciei, ca să folosim terminologia biologiei. Şi eroul, şi sfîntul răstoarnă valorile umane şi acţionează continuu împotriva instinctelor: şi unul, şi celălalt caută asceza şi primejdia în loc de a căuta îndestularea instinctelor de conservare, întemeind o familie, procreînd. Eroul luptă împotriva forţelor răului; sfîntul lupta împotriva lui însuşi, împotriva instinctelor sale. Şi unul, şi celăl alt, transformă existenţa lor umană într-un sacrificiu continuu. În timp ce ceilalţi oameni sacrifică *ceva* şi *uneori,* ca o ofrandă adusă divinităţii sau ca un mijloc de a reintra în contact cu realitatea ultimă, sfîntul şi eroul se sacrifică pe *ei înşişi* şi *încontinuu.* Amîndoi depăşesc, anihilînd-o, condiţia umană; amîndoi imită un model arhetipal. Eroul însă piere în luptă, printr-o moarte violentă (de altfel, adeseori un ins devine erou datorită exclusiv morţii violente[142] — fulger, incendiu etc. —, ca şi cum ar voi să se pună în evidenţă caracterul impersonal, mecanic al consacrării rituale printr-o asemenea moarte excepţională). Şi am văzut că „moartea violentă" este întotdeauna creatoare. Fiinţa care-şi găseşte sfîrşitul printr-o asemenea moarte continuă să trăiască într-un nou „corp".

Într-adevăr, în Grecia veche cultul eroilor era centrat în cultul relicvelor. Deosebirea esenţială dintre un zeu şi un erou era alcătuită în primul rînd

de către importanţa pe care o avea mormîntul eroului, recipientul relicvelor lui[143].

În afară de Heracles, toţi ceilalţi eroi aveau mormintele sau sanctuarele unde se aflau relicvele lor (de exemplu, omoplatul lui Pelops, de care vorbeşte Pausanias, V, 13, 4 sq.). Sacralitatea locului se datora prezenţei rămăşiţelor eroului. Relicvele acestea erau considerate în ele însele sacre, de aceea puteau fi înmormîntate într-un templu — ceea ce nu se întîmpla cu ceilalţi oameni. Un mormînt uman profana templul, totuşi Erechteu şi Cecropizii erau înmormîntaţi în templul Athenei Poliada, Hyakinthos sub piedestalul lui Apollo, la Amyclea, Neoptolem, Hyperochos şi Laodicos în incinta de la Delphi, eroii hiperboreeni în templul Artemisei din Delos etc. Ceva mai mult: în timp ce înlăuntrul cetăţilor era interzis să se îngroape locuitorii, oricît de ridicat ar fi fost rangul lor, mormintele eroilor erau nu numai acceptate, dar şi căutate. Este drept că eroii erau consideraţi, în biografiile lor legendare, fondatori de oraşe. Dar care e sensul subiacent acestor legende şi credinţe? Că eroul poate face să dureze un oraş. Şi, am văzut, un oraş, ca şi oricare altă construcţie, nu poate dura decît în măsura în care participă la realitate, la sacru, adică în măsura în care e „însufleţit" printr-un sacrificiu. Relicvele eroilor aduceau această „realitate", această „viaţă". Moartea lor violentă era cea mai bună asigurare că existenţa lor nu s-a consumat definitiv, că ea poate continua într-un nou corp, arhitectonic, pe care-l însufleţea. Evident, credinţele în legătură cu moartea eroului, cu soarta lui *post-mortem* au evoluat, s-au împletit cu alte credinţe, din alte cicluri, şi nu e deloc uşor să precizăm profilul lor teoretic, mai ales în Grecia, unde aproape tot ansamblul mitologic şi ritual a fost transfigurat prin poeţi şi umanişti. Dar, oricare ar fi contextul mitologic în care s-ar afla valoarea creatoare a morţii violente, a morţii eroice, rămîne aceeaşi. Că un erou, datorită morţii sale rituale, îşi

dobîndeşte o soartă *post-mortem* cu totul diferită de a celorlalţi oameni este un lucru cert. Moartea violentă a eroului îi *creează*— în orice viziune mitologică elenă — o condiţie pe care muritorul de rînd nu şi-o poate dobîndi.

În primul rînd, eroul „durează" prin *glorie* un alt „corp" al său, ca să întrebuinţăm termenii familiari budismului. Apoi, să ne amintim că în *nekya*[144] din *Odiseea* (cînt XI) Ulise izbuteşte să-i întîlnească pe Ahile şi pe ceilalţi eroi pe o pajişte smălţuită cu asfodele, şi Ahile îl întîmpină aşa cum era şi în condiţia lui umană: adică *întreg,* cu memoria lui, cu voinţa lui, cu trupul lui — în timp ce, pentru a putea comunica cu părintele lui, Ulise, e nevoit să sape un altar în pămînt, să sacrifice un miel şi o oaie neagră, ca din sîngele jertfelor umbra lui Tiresias să-şi extragă îndestulătoarea vigoare şi să-şi poată recăpăta memoria.

Deosebirea dintre cele două „inferne" — unul al muritorilor, altul al eroilor — este tot atît de netă ca şi deosebirea dintre condiţia *post-mortem* a sufletelor oamenilor şi eroilor. Oamenii îşi continuă o viaţă larvară undeva sub pămînt, sub înfăţişare de umbre vlăguite şi fără memorie; eroii trec în moarte *întregi,* adică păstrîndu-şi memoria şi personalitatea, şi „infernul" lor nu e subteran, întunecat, rece, ci o pajişte vrăjită de lumina soarelui (lumina singură dă contur, face ca lucrurile *să fie,* cu individualitatea lor, cu „forma" lor — în timp ce întunericul subteran contopeşte contururile, anihilează formele, reintegrează oamenii şi obiectele în amorf, în larvar, în preformal). Ce explică deosebirea aceasta fundamentală dintre sufletele oamenilor şi ale eroilor? Simplul fapt că moartea eroică, adică moartea violentă, rituală, este *creatoare;* ea continuă viaţa şi chiar o sporeşte, în timp ce o moarte naturală nu face altceva decît să încheie ceea ce era deja consumat. Moartea naturală, în care nu intervine nici un element sacru, nici o fatalitate, nici un ritual — este un fenomen ca

oricare altul, aparţinînd biologiei, iar nu antropologiei. Omul însă îşi poate construi şi o altă soarta *post-mortem:* prin moarte eroică sau (mai tîrziu, o dată cu apariţia orfismului, în Grecia) prin iniţiere, care este şi ea tot o formă a morţii rituale.

Discuţia mulţumitoare a tuturor acestor concepţii ne-ar îmbia pe drumuri prea depărtate de obiectul comentariilor de faţă; nădăjduim să revenim curînd asupra lor într-o lucrare în pregătire, *Mitologia morţii.* Deocamdată, să reamintim cîteva amănunte din domeniul indian[145], în legătură cu deosebirea dintre omul profan şi „iniţiat". În timp ce restul muritorilor sînt incineraţi, yoghinii şi asceţii sînt îngropaţi. „Iniţierea" le conferă o soartă *post-mortem* deosebită de a celorlalţi muritori, iar pe de altă parte asigură trupului o „realitate" (sacralitate) pe care nu o poate avea corpul unui profan. Asceţii, sfinţii şi yoghinii indieni sînt îngropaţi *şezînd în picioare* (formula iconografică a autonomiei, durabilităţii, forţei), şi deasupra mormîntului lor se consacră un *lingam,* iar adesea se înalţă un templu. Asemănarea cu cultul eroilor eleni e izbitoare; trupurile nu sînt incinerate, după obiceiul general, ci îngropate; ele devin relicve, provocînd la rîndul lor o superstructură arhitectonică adeseori luînd proporţiile unui templu.

O altă serie de fapte se cuvine amintită acum. Se ştie că mormintele erau numite (şi poate uneori chiar considerate) „casele" morţilor, *domus aeterna*[146]. Încă din timpurile preistorice, urnele funerare din Italia în care se păstra cenuşa erau în formă de casă. Mormîntul era, într-adevăr, noua locuinţă a mortului; *locuinţă,* şi nu *corp.* Mortul venea să locuiască acolo o bucată de vreme sau o veşnicie. (Credinţele sînt atît de complexe, încît e greu de precizat dacă sufletul mortului continua să locuiască mormîntul sau, prin mormînt, el apuca drumul subteran al „infernului".) Textele, şi îndeosebi inscripţiile funerare, vorbesc şi de

mormînt, şi de Hades şi chiar şi de alte posibilităţi de durată sau reintegrare. Evident, avem de-a face cu viziuni felurite ale morţii. Dar, în ceea ce priveşte coincidenţa mormînt—Hades, nu se poate ea explica prin acelaşi paradox care face posibilă coincidenţa fiecărei case, bunăoară în India, cu centrul lumii? Nu e oare vorba de un alt „spaţiu" în care există mormintele şi care îngăduie ca fiecare „suflet" să se afle în acelaşi timp în groapa lui şi în „infern"?...

Dar, prin simplul fapt că un mormînt e numit casă a mortului, se înţelege deosebirea dintre un ins care se stinge în chip firesc şi altul, care e jertfit printr-o moarte rituală. Aceasta îi conferă nebănuite posibilităţi de a-şi continua durata pe niveluri cosmice felurite: relicvă, glorie, plantă, corp arhitectonic etc. Toate aceste credinţe au o coerenţă intimă, am putea spune chiar o logică, pe care o putem reconstitui oricît de multe şi radicale transformări, contaminări şi degradări ar fi îndurat ele. Înapoia tuturor, recunoaştem străvechea „teorie" a creaţiei prin moartea rituală, a sporirii realităţii prin jertfă (căci, am văzut, moartea violentă provoacă o palingeneză şi, mai ales, asigură perenitate unor făpturi care, lăsate să-şi mistuie destinul, ar fi avut în cel mai bun caz de trăit o viaţă omenească). „Corpul" în care îşi continuă existenţa făptura jertfită este adesea atît de camuflat, încît anevoie ni l-am putea închipui ca pe un mijloc de supravieţuire. Bunăoară, Ifigenia e jertfită ca să se poată împlini expediţia împotriva Troiei. Am putea spune că ea dobîndeşte un „corp de glorie" care sînt însuşi războiul, însăşi victoria; ea *trăieşte* în această expediţie, întocmai cum soţia Meşterului Manole *trăieşte* în trupul de piatră şi var al mînăstirii. În fond, orice *face* omul, orice se inserează în real e făcut după modelul arhetipal al cosmogoniei şi implică acelaşi sacrificiu primordial. Hanibal, înainte de a începe expediţia peste Alpi, sacrifică oameni zeului Melkart

(Heracles). Oricare ar fi fost sensul acestor sacrificii, „logica" pe care am identificat-o în atîtea credinţe şi ritualuri examinate pînă acum implică o anumită „soartă" creată acestor oameni jertfiţi. Crearea — sau, mai precis, construirea — unei „sorţi" *post-mortem* înseamnă însă dobîndirea unui „corp". Oare noul lor „corp" nu era însuşi războiul lui Hanibal, trecerea Alpilor, pe care jertfele o „însufleţeau", o făceau eficienta, durabilă, *reală?*

11. CASĂ, CORP, COSMOS

Soţia Meşterului Manole îşi continua existenţa în cosmos într-un nou trup, corpul arhitectonic al mînăstirii pe care-l însufleţeşte şi îl face să dureze. Proiectată — prin moartea-i rituală — într-un alt nivel cosmic decît acela în care existase ca fiinţă umană, soţia Meşterului e ursită să cunoască o perenitate neîngăduită omului ca atare. Ea *durează* incontestabil mai mult decît pot dura oamenii care trăiesc şi mor ca oameni, dobîndind astfel perenitatea şi gloria eroilor.

Este ea însă atît de singularizată prin noul său „corp", arhitectonic? Este oare ea zvîrlită pe un nivel cosmic oarecum exterior dramei şi destinului omului, în afara de traiectoria speciei umane şi se află oare ea — datorită sorţii *sui-generis* pe care i-a creat-o moartea rituală — izolată de Cosmosul la care participă restul muritorilor? Întrebările îşi au rostul lor, pentru că, dacă soţia Meşterului se singularizează prin perenitatea ei, faptul acesta ar putea fi interpretat ca un blestem, ca o izolare pernicioasă, ca o „oprire pe loc" în marele circuit cosmic ce tinde la reintegrarea finală a omului în unitatea din care s-a desprins. În orizontul

spiritual comun tuturor acestor mituri arhaice şi credinţelor laterale cărora le-a dat naştere, o deplasare de pe traiectoria reintegrării ar echivala cu un blestem, orice „oprire pe loc" fiind nu numai o crimă împotriva vieţii, ci şi una împotriva mîntuirii.

Soarta soţiei Meşterului Manole este însă în perfectă concordanţă cu mitul şi etica reintegrării. Abandonîndu-şi trupul omenesc şi dobîndind un corp arhitectonic, ea rămîne în acelaşi orizont spiritual al miturilor cosmogonice şi metafizicii pe care o implică acestea. Să ne amintim că omul arhaic se înfăţişa pe sine în termeni cosmici şi-şi valorifica viaţa reducînd toate actele sale la arhetipuri. Însetat, aşa cum l-am văzut, de realitatea ultimă, avea grijă să nu se rupă din riturile cosmice nici măcar în cele mai „oarecare" gesturi ale sale. Mîncînd, indianul din timpurile vedice n-avea conştiinţa că împlineşte un act fiziologic, ci că „sacrifică" zeilor dinlăuntrul trupului său. Zei care îşi aveau prototipul în Cosmos şi care alcătuiau centrele de intersecţie şi solidarizare dintre microcosmos (trupul) şi macrocosmos. Funcţiile fiziologice îşi aveau, de asemenea, corespondenţii lor cosmici; cele cinci „răsuflări" corespundeau celor cinci vînturi cosmice, şira spinării îşi avea prototipul în *Axis mundi,* arterele şi viscerele îşi aveau corespondenţi în Cosmos, actul erotic era considerat un ritual imitat după un prototip divin (cosmologic). Dar nu numai atît: „lucrurile" de care se înconjura el îşi aveau corespondenţele cosmice şi erau construite după un prototip arhetipal, cosmologic. Carul, bunăoară, a fost făcut după modelul soarelui şi sub presiunea concepţiilor religioase pe care omul culturilor preistorice, de la începutul erei metalice, le-a elaborat în legătură cu astrul solar[147]. Veşmintele, instrumentele de lucru, ornamentele — toate erau făcute în conformitate cu normele cosmice şi avînd grijă să nu-l depărteze pe om de *realitate,* ci să-l solidarizeze şi să-l integreze

ei[148]. Ceea ce deosebeşte viaţa omului arhaic de viaţa omului modern este conştiinţa antropocosmică şi participarea la ritmurile cosmice, care dispare în Europa municipală o dată cu revoluţiile industriale. Omul modern este rezultatul unui lung război de neatîrnare faţă de Cosmos. El a izbutit, într-adevăr, să se elibereze în bună parte de dependenţa în care se află înlăuntrul „Naturii", însă această victorie a cîştigat-o cu preţul izolării sale în Cosmos. Actelor omului modern nu le mai corespunde nimic cosmic; cu atît mai puţin obiectelor pe care le fabrică el.

Casa omului arhaic nu era o „maşină de locuit", ci, ca tot ce imagina şi făcea el, un punct de intersecţie între mai multe niveluri cosmice. Adăpostindu-se într-o casă, omul arhaic nu se izola de Cosmos, ci, dimpotrivă, venea să locuiască în chiar centrul lui. Căci casa era ea însăşi o *imago mundi,* o icoană a întregului cosmic. Am văzut că ţăruşul care se bate, în India, sub piatra fundamentală a oricărei construcţii corespunde lui *axis mundi;* casa se află, aşadar, în centrul lumii şi este într-un anumit sens o icoană redusă a lumii. Deschizătura pe care orice casă arhaică o avea deasupra „altarului" corespundea „ochiului" din mijlocul cupolei cosmice. Templul — ca şi casa — reprezenta în acelaşi timp atît Cosmosul, cît şi corpul uman. Domul încăperii în care arde focul sacru, la parsii din Bombay, înfăţişează bolta cerească. Dionysios din Halicarnas (I, 50) afirmă că templul Vestei era circular pentru a imita globul pămîntesc. Acestei interpretări relativ tardive îi putem adăuga comparaţia pe care Platon o făcea între capul omenesc şi cosmosul sferic *(Timaeus,* 44 d sq.) şi pe care şi-o însuşise întrega lume veche[149].

O simetrie însă mai clară între cosmos, casă şi corpul omenesc o întîlnim în India. După credinţele indiene, în clipa morţii spiritul părăseşte trupul prin su]ura craniană (foramentul lui Monro),

numită *brahmarandhra*[150]. Lexicul arhitectonic indian numeşte *brahmarandhra* deschizătura („ochiul") din vîrful turnului sau din centrul cupolei unui templu[151]. Construcţia este astfel identificată corpului omenesc, bolta reprezentînd craniul. Tradiţia aceasta s-a păstrat şi în lumea greco-latină. *Foramen* este deschizătura lăsată intenţionat în acoperişul templului lui Jupiter (Ovidiu, *Faste* II, 667). Pe de altă parte, regăsim termeni arhitectonici în fiziologia şi fiziologia mistică indiană. *Aitareya Aranyaka* (III, 2, 1) spune că răsuflarea este „stîlpul" care susţine şi unifică celelalte simţuri, întocmai cum într-o casă toate materialele arhitectonice sînt susţinute de un stîlp. Iar „răsuflarea" a fost încă din timpurile vedice asimilată „vînturilor" cosmice *(Atharva Veda,* XI, 4, 15)[152]. Simetria dintre om, casă şi cosmos se reîntîlneşte implicată într-un număr considerabil de texte. Resturi din această străveche omologare au supravieţuit pînă astăzi în limbajul curent. Expresia lui Ovidiu *(Metamorfoze,* I, 138) „măruntaiele pămîntului" este încă frecventă. Se vorbeşte despre „cerul gurii", despre un „ochi de geam" etc. (Cuvîntul babilonian, grecesc şi latinesc pentru „gură" era acelaşi ca şi pentru „cer").

Concepută în termeni antropocosmologici, arhitectura arhaică nu era numai o ştiinţă şi o artă sacră, ci şi un instrument de salvare a omului. Am văzut că omul arhaic e caracterizat printr-o obsesie a *realului.* Arhitectura, ca şi oricare altă tehnică străveche, urmărea plasarea omului în *real.* Formulele acestui „real" s-au schimbat în cursul mileniilor, sub presiunea viziunilor particulare şi a istoriei, dar substanţa a rămas aceeaşi. Arhitectura din timpurile vedice insera pe om în *real,* plasîndu-l în „centrul lumii" sau oferindu-i ca adăpost o casă care era în acelaşi timp o icoană a Cosmosului şi a Omului primordial. Arhitectura greco-latină era preocupată de „proporţiile divine" sau „armonia sferelor" — dar urmărea acelaşi scop: să pună pe

om faţă în faţă cu Logosul. Oricare ar fi fost viziunea particulară a lumii elaborată de aceste culturi, funcţia arhitecturii, ca şi a celorlalte acte sau tehnici spirituale rămînea aceeaşi. Datorită unui complex de cauze asupra cărora nu putem stărui acum, arhitectura a păstrat vreme îndelungată sensurile sale originare, cosmologice, chiar atunci cînd celelalte arte contemporane creau pe niveluri în care sufletul etnic şi istoria îşi imprimau tot mai viguros pecetea.

Nu este lipsit de semnificaţie amănuntul că romantismul german, care a „redescoperit" şi a retrăit cu o fulgurantă intensitate o serie de mituri arhaice, cu toate implicaţiile lor metafizice[153], a intuit şi omologia om-casă-cosmos. Medicul romantic Goress spune că „Scopul fiziologiei este sa demonstreze proiectarea arhitecturii lumilor în organism şi să transporte raporturile individuale ale vieţii în mari raporturi cosmice, pentru ca intuiţia să culeagă şi aici relaţiile mai universale ale concretului, să citească luminos şi clar în astre ceea ce aici jos se ascunde în întunericul materiei pămînteşti." Fiziologia ar trebui să stabilească, aşadar, simetria care există între legile cosmologiei, ale arhitecturii şi ale lumii organice.

Simetria aceasta n-a fost niciodată definitiv uitată de arhitectura europeană. S-a înlocuit doar imaginea arhetipală a cosmologiei printr-o formulă estetică sau matematică. Sub o formă sau alta, arhitectura a rămas pînă foarte tîrziu în Europa o expresie în piatră a corpului uman sau, mai bine zis, a *măsurii* umane. Dar această „măsură" umană — devenită mai tîrziu un canon estetico-matematic — reproducea cu fidelitate anumite raporturi cosmice. Şi prin arhitectură omul se reintegra în Cosmos sau se „armoniza" cu el, aşa cum făcea, bunăoară, prin muzică, prin filozofie sau prin iniţiere. Fericita formulă pe care ne-a transmis-o Antichitatea greacă, „muzica sferelor", are o foarte interesantă preistorie, la care participă şi China şi India şi pe

care, mai tîrziu, islamul a purtat-o pretutindeni o dată cu cuceririle lui. Anume: relaţia dintre scara muzicală şi cosmologie, adică raportul dintre cele şapte sunete şi cele şapte planete (ceea ce ne face să bănuim o origine mesopotamiană). Orice cîntec era o ascensiune astrală, o „purificare" prin solidarizarea cu astrele şi ritmul lor. „Scara" muzicală reproducea „scara" templului sau etajele *ziguratului* babilonian, care, după cum se ştie, avea un bogat simbolism cosmologic[154].

În China, omologarea cosmologică a sunetelor a condus la o teorie muzicală de o extremă complexitate. În India, cu timpul, amintirea originii „astrale" a sunetelor s-a pierdut. Un autor din secolul al XIII-lea, Sarnagadeva, afirmă că sunetele scării muzicale sînt imitaţia strigătelor animalelor — supravieţuire desfigurată a animalelor zodiacale, deci a unui sistem cosmologic. Am menţionat toate acestea pentru a pune în lumină funcţiunea metafizică şi soteriologică pe care a avut-o muzica în culturile arhaice şi pe care foarte tîrziu a pierdut-o, de-abia cînd emoţia şi creaţia muzicală şi-au căpătat deplina autonomie.

„Împăcarea" omului cu Firea prin filozofie este un truism asupra căruia socotim că putem trece fără a stărui. Dar filozofia făcea mai mult decît să-l „împace" pe om cu Cosmosul, decît să-l „armonizeze" (întreaga speculaţie filozofică chineză, atît cea ortodox-confucianistă, cît şi cea taoistă, avea ca scop ultim perfecta armonizare a omului cu Cosmosul). India a păstrat cu o clară precizie, şi de data aceasta, funcţiunea de reintrare în Cosmos pe care o avea filozofia, cel puţin pentru ortodoxia tradiţională. „Cei care înţeleg", adică cei care gîndesc metafizic, care gîndesc asupra realităţii ultime şi în conformitate cu principiile obţin încă din timpul vieţii lor o reintegrare în Cosmos, care pentru ceilalţi (care „n-au înţeles") are loc numai după moarte. „Vocea" celor care

„înţeleg" devine „foc"; „mirosul" se transformă în „vînt"; „vederea" în „soare" etc. — adică se realizează acea restituire pe care omul nu o poate împlini decît după moarte (§ 9). Eliberarea prin cunoaştere transformă omul în macrocosmos — deşi, aşa cum am remarcat în § 9, această reintegrare în Cosmos n-a mai satisfăcut, după un anumit moment istoric, spiritul indian. Ceea ce trebuie însă menţionat este că, chiar atunci cînd spiritul intim a depăşit formula reintegrării cosmice, n-a încetat de a o considera ca pe o etapă absolut indispensabilă eliberării finale. Am arătat în *Cosmical Homology and Yoga* că, înainte de a încerca depăşirea „Cosmosului" şi integrarea spiritului în sine (prin realizarea identităţii *atman-brahman),* înţeleptul indian trebuie să dobîndească o perfectă armonizare cu Cosmosul, proces care poate fi numit „autocosmizare".

Reîntorcîndu-ne la întrebarea cu care am deschis capitolul de faţă: este oare soţia Meşterului Manole atît de singularizată prin noul său „corp", arhitectonic, este ea oare izolată într-un destin exterior dramei umane? Totul ne îndeamnă să credem că nu. Pe de o parte, pentru că un „corp" arhitectonic era unul dintre „corpurile" cele mai familiare orizontului spiritual arhaic, pe de altă parte pentru că el nu reprezenta o oprire pe loc în circuitul cosmic, ci, am putea spune, o reintegrare în Cosmos. Într-adevăr, dacă o casă înfăţişează o *imago mundi* şi e construită după modelul cosmic — sufletul care vine să o locuiască, să o facă vie şi durabilă, se poate spune că se inserează în însăşi icoana lumii. „Însufleţirea" construcţiei prin jertfirea rituală este, în acelaşi timp, o reintegrare în Cosmos. Departe deci de a fi „izolată", soţia Meşterului îşi continuă existenţa pe un nivel cosmic în care integrarea e mai uşoară, acest nivel — corpul arhitectonic — îngăduind o certă omologare între microcosmos şi macrocosmos. Existenţa ei este totuşi paradoxală, pentru că, pe de o parte, se

continuă într-un „corp" arhitectonic — iar, pe de altă parte, este reintegrată în Cosmos, clădirea fiind, cum am văzut, o *imago mundi.* Legăturile atît de organice dintre casă, om şi Cosmos, legături care au supravieţuit în folclor şi, în parte, în arhitectură şi în limbajul plastic, se explică prin credinţe care au derivat, direct sau lateral, din mitul cosmogonic (antropocosmosul). Evident, asemenea credinţe au suferit nesfîrşite contaminări cu alte cicluri şi nu rareori au fost desfigurate prin procese de regresiune, procese de infantilism mitologic, dar sensul primordial s-a păstrat destul de transparent în nenumărate fragmente, şi coerenţa lui am întîmpinat-o pretutindeni.

Nu ştim ce credea „poporul" despre legenda Meşterului Manole, în afară de faptul ca mînăstirea nu s-a putut ridica decît prin jertfirea soţiei Meşterului. Dar am văzut că această credinţă nu s-a născut din nimic, ci presupune înapoia ei o serie de alte credinţe, care nu-şi pot găsi explicaţie decît în mitul cosmogonic. În *Comentariile* de faţă, n-am urmărit interpretarea pe care „poporul" o dă legendei — pentru că nu avem documente autentice asupra acestor lucruri, şi, chiar daca am fi avut, ele nu ne-ar fi ajutat prea mult, neputînd şti ce se credea acum două sute sau o mie de ani. Lipsiţi de mărturii autentice ale creatorilor şi ascultătorilor legendei, ne-am mulţumit să considerăm legenda în sine, ca pe un univers spiritual de sine stătător.

12. ISTORIE ŞI LEGENDĂ

Învăţatul sîrb Petar Skok a arătat rolul pe care l-au avut tovărăşiile de zidari aromâni în răspîndirea Baladei Meşterului Manole în toată Europa sud-estică. (Cf. Caracostea, *op. cit,* pp. 624

sq.) Amănuntul acesta nu e lipsit de semnificaţie, căci de obicei asemenea corporaţii de meseriaşi păstrează ritualuri şi credinţe arhaice, „uitate" sau necunoscute celorlalte grupuri sociale în mijlocul cărora trăiesc. Corporaţiile de zidari şi arhitecţi, de mineri şi metalurgişti, de fierari şi topitori pot fi considerate drept societăţi secrete, ai căror membri se recrutează exclusiv din familiile breslaşilor, purtătoare a unei tradiţii străvechi, şi nu sînt admişi decît printr-o serie de ritualuri care au toate atributele iniţierii. În general, se poate spune că „secretele" atît de grijuliu ascunse şi cu atîta prudenţă transmise „iniţiaţilor" în corporaţiile de metalurgişti, zidari, topitori etc. — se referă nu numai la tehnica pro-priu-zisă, ci, mai ales, la metafizica şi magia pe care le implică. Trimitem pe cititor la lucrările noastre anterioare, *Cosmologie şi alchimie babiloniană (pp.* 62 sq.) şi *Metallurgy, Magic and Alchemy* (pp. 5 sq. în *Zalmoxis,* I, pp. 87 sq.), pentru documentarea şi interpretarea „secretelor" metalurgiei, aşa cum le putem identifica în tehnicile străvechi asiatice şi în credinţele moderne. Documentarea va fi, de altfel, considerabil sporită într-o nouă ediţie, pe care o pregătim, a cărţii *Metallurgy.*

Se ştie că în Grecia arhaică cele dintîi corporaţii de metalurgişti, fierari şi făuritori de arme, purtînd numele sau revendicîndu-se de la prototipuri mitice — Coribanţi, Cureţi, Dactili, Cabiri, Telhini — îşi aveau „misterele" lor, care se împlineau exclusiv pentru iniţiaţi în anumite *megaron,* aveau dansuri speciale şi un întreg *corpus* de legende mitologice care au pătruns cu timpul în tezaurul mitologic elen. încă nu s-a studiat cu toată sîrguinţa rolul pe care corporaţiile secrete l-au avut în originea şi sporirea mitologiei greceşti, dar nu încape îndoială că el s-a făcut simţit. În treacăt, amintim că G. Dumezil, în volumul *Le probleme des Centaures* (Paris, 1929, îndeosebi pp. 185 sq.), a arătat că „centaurii" alcătuiau o corporaţie magică

(medici, vraci, dansatori), avînd rituale speciale de iniţiere (probabil, o trecere prin foc; cf. Ahile), dansuri mistice cu măşti şi travestiuri animaleşti, şi că această societate secretă centaurică deţinea primatul absolut în timpul sărbătorilor sfîrşitului de an, cînd teroriza întreaga comunitate. Este probabil că se devenea „centaur" prin arderea în foc a călcîiului, şi ritualul acesta de iniţiere preistorică s-a transmis pînă în zilele noastre în Grecia şi insulele greceşti, schimbîndu-şi doar semnificaţia; astăzi se crede că pruncii născuţi la sfîrşitul anului riscă să se transforme în *Kallikantari* (Kentauroi) şi, pentru a preîntîmpina această primejdie, trebuie să se ardă în foc călcîiul copilului. După cum se vede, un ritual de iniţiere preistorică (pentru că obiceiul era cunoscut indo-europenilor înainte de despărţirea lor în grupurile etnice independente) a supravieţuit cel puţin trei mii de ani, pierzîndu-şi doar semnificaţia originară. Ce datorează mitologia greacă, coregrafia şi literatura greacă acestor corporaţii preistorice de medici şi magicieni nu mai putem şti.

Evident, corporaţiile zidarilor şi arhitecţilor — sau, cu un cuvînt, ale „meşterilor" — au avut, ca şi celelalte corporaţii secrete, ritualurile lor de iniţiere şi legendele lor, în care se păstra vie şi pura tradiţia cosmogonică, pentru motive uşor de înţeles: meşterii *făceau* case, *creau,* repetau aşadar gestul arhetipal prin care divinitatea a dat naştere lumilor. Ni s-au păstrat o serie de credinţe şi superstiţii în legătură cu riturile de construcţie, credinţe care au supravieţuit cu o mai puternică intensitate în mediile de zidari. Dar nu ni s-a păstrat nimic din ritualurile de iniţiere ale corporaţiei „meşterilor". Doar dacă n-am fi îndrituiţi să vedem în moartea rituală a soţiei lui Manole o tulbure amintire a unui ritual iniţiatic. Schiţăm ipoteza aceasta fără nici o pretenţie de a o fundamenta. Tot ce putem aminti în sprijinul ei este caracterul iniţiatic al „probelor" pe care trebuie să le treacă „soţia" înainte de a ajunge

la mînăstire: ploaia, lupoaica, scorpia etc. — şi care prezintă afinităţi evidente cu „obstacolele" la care e supus iniţiatul în misterele antice. Dacă ar fi să acceptăm această sugestie, am interpreta drumul „soţiei" către mînăstire ca pe un drum spre „centru", adică o iniţiere, cu ştiutele ei primejdii şi încercări (întîmpinarea scorpiei ne aminteşte lupta eroului cu balaurul, lupoaica ne aminteşte „iniţierea" fetei de împărat din basme, care *devine* prin această luptă erou etc). „Soţia" şi-ar realiza destinul depăşind aceste obstacole şi „probe", întocmai cum un erou îşi împlineşte destinul de erou luptînd cu monstrul. Dacă cumva avem de-a face aici cu urme degradate dintr-un ritual iniţiatic străvechi, este probabil că moartea rituală ar fi numai o moarte simbolică, aşa cum se petrec lucrurile în religiile mistice. Repetăm, toate acestea nu se sprijină pe nici un document şi au fost scrise numai pentru a putea repeta şi mai mult pierderea probabil iremediabilă a ritualurilor secrete pe care nu ne putem îndoi că le-a avut această corporaţie, aşa cum ştim că le-au avut toate celelalte.

Rolul zidarilor aromâni în desăvîrşirea şi răspîndirea baladei este fără îndoială considerabil. El nu explică însă succesul fără precedent pe care l-a avut balada în tot sud-es-tul european şi desăvîrşirea ei finală în România. Am văzut că rirualurile de construcţie se întîlnesc în arii destul de vaste; totuşi, nicăieri în afară de Balcani şi ţările româneşti legendele derivate din aceste ritualuri nu au dat naştere la produse literare autonome. S-ar putea spune că popoarele din sud-estul Europei, şi îndeosebi românii — pentru că la români găsim balada desăvîrşită, cuprinzînd toate elementele teoretice într-o magnifică sinteză — îşi au în Legenda Meşterului Manole unul dintre miturile centrale ale spiritualităţii lor. Chiar dacă acest mit central îşi are rădăcinile într-o metafizică străveche, ecumenică, faptul că el *a fost ales* şi a fructificat în sud-est şi România dovedeşte că satisfăcea o

anumită nevoie spirituală, că întîlnea o rezonanţă pe care n-o întîmpina aiurea. Prezenţa într-o spiritualitate populară a unui mit central, crescut din ideea arhaică a „morţii creatoare", vorbeşte de la sine; ea ne îndritue să identificăm o anumită viziune a lumii şi o anumită valorificare a vieţii ale acelui popor. Românii, ca şi vecinii din sud-estul Europei, şi-au regăsit în acest mit central al „morţii creatoare" propriul lor destin.

Nu este deloc întîmplător că cele două creaţii de seamă ale spiritualităţii populare româneşti—*Mioriţa* şi *Balada Meşterului Manole* — îşi au temeiul într-o valorificare a morţii. (Ideea de reintegrare în Cosmos prin moarte este evidentă în *Mioriţa,* şi nici nu trebuie să ne surprindă, ţinînd seama de originile ei ritual-funerare.) Numai pentru un cercetător superficial, care ar judeca prin criterii empiriologice, prezenţa aceasta a morţii ar putea însemna un stigmat suspect pentru sănătatea sufletească a poporului român. Prezenţa morţii în centrul spiritualităţii populare româneşti nu înseamnă însă o viziune pesimistă a lumii, o rarefiere a debitului vital, o deficienţă psihică. Un contact direct cu viaţa ţărăneasca infirmă hotărît aceste supoziţii; românul în genere nu cunoaşte nici teama de viaţă, nici beţia mistagogică (de structură slavă), nici pesimismul religios, nici atracţia către asceză (de tip oriental). Şi, cu toate acestea, cele două creaţii capitale ale spiritualităţii populare româneşti poartă în miezul lor o valorificare a morţii. Dar prezenţa morţii nu este, aici, negativă. Moartea din *Mioriţa* este o calmă reîntoarcere „lîngă ai săi". Moartea din *Meşterul Manole* este creatoare, ca orice moarte rituală. Îndeosebi în aceasta din urmă identificăm o concepţie eroică şi bărbătească a morţii. Românul nu caută moartea, nici n-o doreşte — dar nu se teme de ea; iar cînd e vorba de o moarte rituală (războiul, bunăoară), o întîmpină cu bucurie.

Valorificarea aceasta a morţii rituale o aveau şi strămoşii geto-daci ai românilor. Geţii, „cei mai bravi şi mai drepţi dintre traci" (Herodot, IV, 93), nu se temeau de moarte, pentru că socoteau că „nu mor, ci numai schimbă locuinţa" (Iulian Apostatul). Este, fără îndoială, o viziune proprie acestui grup etnic geto-trac, pe care Antichitatea îl preţuia şi căruia numai vicisitudinile sorţii şi poziţia lui geopolitică nu i-au îngăduit să joace rolul pe care-l merită în istoria universală. Dar, pe de altă parte, putem spune că această viziune proprie, care valorifică atît de bărbăteşte moartea rituala, a fost adîncită, la descendenţii geţilor, poporul românesc, de însăşi istoria lor. Rareori s-a întîlnit în istoria universală un destin mai patetic decît al locuitorilor Daciei. Geţii, care, după spusa lui Herodot, făceau parte din „poporul cel mai numeros după indieni şi traci", n-au putut împlini un rol de prim-plan în istoria universală, fie pentru că forţa lor de creaţie a fost deplasată — prin macedoneanul Alexandru cel Mare — în orbita lumii elene, fie pentru că Roma le-a stăvilit creşterea puterii politice, fie din cauza invaziilor. Fapt este că puţine popoare au cunoscut o soartă mai crîncenă ca daco-romanii şi românii din Dacia, de la sfîrşitul lumii vechi pînă în zilele noastre. Geopolitica le-a impus o istorie în care, cu fiecare nouă invazie, se juca nu numai cu soarta independenţei lor politice, ci însăşi existenţa neamului. Pe bună dreptate s-a vorbit de „miracolul românesc", pentru că supravieţuirea şi durata acestui neam sînt miraculoase. Multe cauze au contribuit la împlinirea lui, însă nu trebuie să uităm că valorificarea morţii, concepută ca un act creator, a alcătuit poate unul dintre temeiurile spirituale ale rezistenţei sale. Nici un alt popor mai mult decît românii — şi, într-o anumită măsură, celelalte popoare sud-estice — nu aveau un prilej mai nimerit de a-şi valida, la fiecare pas, concepţia lor că numai moartea rituală, numai jertfa poate asigura existenţa şi durata unui lucru. Socotim că

nu e exagerată afirmaţia că istoria dramatică a românilor şi a popoarelor sud-estului european a contribuit în mare măsură ca legenda jertfei construcţiei, cunoscută aproape pretutindeni în lume, să fructifice în creaţii literare numai în această parte a Europei. Nicăieri nu putea fi mai evidentă, mai validată de realitatea istorică credinţa că nimic nu poate dura dacă nu e însufleţit printr-o jertfa. Războiul, care numai în ultimele veacuri şi-a pierdut definitiv caracterul său sacru şi ritual, amintea necontenit românilor şi sud-esticilor că o comunitate nu poate dura decît prin jertfe. Sufletele celor căzuţi „însufleţeau" neamul, aşa cum am văzut că, în Antichitate, o expediţie era „însufleţită" prin jertfe rituale.

Concepţia aceasta a „morţii creatoare" cu toate implicaţiile ei străvechi, a fost acceptată şi transfigurată de creştinism. Departe de a „lichida" schemele teoretice arhaice derivate din mitul cosmogonic, creştinismul le-a absorbit şi le-a sporit conţinutul spiritual. În fond, era de aşteptat ca o religie ecumenică, avîndu-şi centrul într-o valorificare a suferinţei şi o interpretare optimistă a morţii, să accepte credinţe şi obiceiuri structurate în jurul ideii de moarte creatoare. Nu e locul aici să discutăm pe îndelete problema raporturilor dintre creştinism, pe de o parte, şi cultele populare şi metafizica străveche, pe de altă parte. Ceea ce trebuie să spunem răspicat este că miracolul istoric al creştinismului se datoreşte în primul rînd capacităţii sale de *salvare* a numeroaselor tradiţii, credinţe şi ritualuri străvechi; de *salvare,* iar nu de simplă asimilare. Absorbind un obicei popular sau o schemă teoretică arhaică, creştinismul le restaura semnificaţia spirituală, le transfigura în cazul cînd fuseseră desfigurate, le sporea conţinutul.

Acum cîteva generaţii, era obiceiul să se atace creştinismul, scoţîndu-se la iveală aşa-numitele „origini păgîneşti" ale atîtor culte, ritualuri şi credinţe. Îndeosebi, s-au speculat pînă la

caricatură asemănările dintre patimile Mîntuitorului şi anumite scheme rituale ale zeilor vegetaţiei (Osiris, Attis, Adonis etc), s-a vorbit despre „preistoria" tainelor şi a liturghiei creştine (de exemplu, botezul) etc. Toate aceste similitudini, din punct de vedere teologal nu dovedesc nimic. Taina întrupării le implică şi explică pe toate, căci, întrupîndu-se, Mîntuitorul s-a inserat în realitatea istorică şi a folosit, în predicaţia Lui, nu numai limba şi obiceiurile contemporanilor, ci şi toate schemele lor teoretice. Creştinismul s-a inserat în istorie folosind materialele şi formele *date.* El a abolit lumea veche printr-o masivă răsturnare de valori; dar a păstrat tot ce putea căpăta o valoare nouă. A păstrat cosmogonia, ritualurile, cultele populare etc. S-a stăruit de nenumărate ori asupra asimilării de către teologia creştină a gîndirii greceşti, dar nu s-a pus în lumina pe care o merită cealaltă asimilare: a credinţelor populare. Actul acesta de absorbire, transfigurare şi unificare a cultelor străvechi ni se pare superior chiar asimilării filozofiei greceşti şi a instituţiilor romane. Pentru că adevărata unitate spirituală a Europei a dobîndit-o creştinismul mai ales prin *salvarea* şi „înnobilarea" vieţii populare. Europa medievală alcătuia o unitate spirituală nu numai pentru că folosea aceeaşi filozofie şi aceleaşi instituţii (de altfel, lucrul acesta n-a fost niciodată împlinit, nici măcar în Occident), ci pentru că creştinismul adusese la acelaşi numitor (după grele rezistenţe) viaţa spirituală populară.

Este de la sine înţeles că, aşa cum a absorbit şi a transfigurat o infinitate de credinţe, creştinismul a dat lumină nouă, chiar atunci cînd n-a facut-o explicit, şi credinţelor cercetate în cartea de faţă. Evident, orice asimilare aduce cu sine anumite primejdii: gnoze, eresuri etc. Dar, pînă la urmă, toate aceste crize de creştere au fost depăşite. „Moartea creatoare", pe care am identificat-o în toate credinţele desprinse din mitul cosmologic, era

o concepţie care se încadra creştinismului istoric, mai ales în sud-estul Europei. Se încadra — dar nu i se putea substitui. Chiar dacă am fi ispitiţi să considerăm mitul cosmologic ca una dintre multiplele prefigurări ale creştinismului, deosebirea dintre patimile Mîntuitorului şi jertfirea rituală a „Antropo-cosmosului" este evidentă. În timp ce toate fiinţele jertfite mor ca să retrăiască glorios în *altceva,* mai semnificativ şi mai puţin efemer — Mîntuitorul *reînviază,* adică renaşte în El însuşi. Autonomia aceasta absolută este încă o dovadă a dumnezeirii lui Cristos — căci reînvie în eternitate şi totuşi în „formă" umană.

Dar, dacă nu poate fi vorba de o substituire, nu e mai puţin adevărat că ideea de „moarte creatoare" se încadra viziunii pe care o aducea cu sine creştinismul. Aşa că nu numai *istoria* dramatică a românilor a contribuit să promoveze pe prim-plan valorificarea morţii rituale, ci şi credinţa lor *creştină.* Nu trebuie să judecăm însă creştinismul popular — care trăieşte exclusiv sub semnul tainelor — prin criteriile creştinismului nostru de oraş modem. Ceea ce poate apărea contradictoriu sau eretic ochilor noştri obişnuiţi cu consistenţe de manual este totuşi organic şi ecumenic într-o viziune integrală, aşa cum e de obicei viziunea populară.

Dar consideraţiile acestea ne deschid drumul către discuţia raporturilor dintre creştinism şi culturile arhaice, discuţie pe care nu o putem începe acum.

13. ÎNCHEIERI

Este lumea arhaică pe care am evocat-o necontenit în paginile acestei cărţi, atît de departe

de noi? Şi acţiunea de „degradare" a sensului metafizic original, pe care, de asemeni, am identificat-o de nenumărate ori, ne îndrituie oare o depreciere funciară a tot ce este „modem", impunîndu-ne cu tot dinadinsul o viziune pesimistă a istoriei? Întrebările acestea, pentru a fi îndestulător de lămurite, se cuvin cercetate într-o lucrare specială. Dar nu putem încheia *Comentariile* noastre, fără să încercăm cîteva precizări.

Aminteam, la sfîrşitul paragrafului 1, că fizica lui Aristotel se întemeiază şi pe unele motive străvechi de cosmologie (ciclurile: Marea Iarnă, Marea Vară etc). Iar cît de mult se apropie teoria arhaică a arhetipului şi a participaţiei la teoria platonică a Ideilor şi a participaţiei s-a putut convinge orice cititor al cărţii de faţă şi al *Cosmologiei şi alchimiei babiloniene.* Că însuşi Platon a recunoscut uneori, către sfîrşitul vieţii, dificultăţile implicate în teoria lui fundamentală ne-o spune limpede acest text din *Parmenide* (131 e): „în ce chip deci, Socrate, ar fi întrebat Parmenide, concepi tu această participare la forme (Idei), dacă ea nu poate fi participare nici la parte, nici la tot? — Pe Zeus, ar fi mărturisit Socrate, de bună seamă că nu mi se pare deloc uşor s-o definesc, în nici un fel."

Iar ultimul traducător al dialogului *Parmenide,* A. Dies, aminteşte în notă un text din Aristotel *(Metafizica,* 987 b.13), după care şi Platon şi pitagoricienii „au renunţat să mai caute în ce constă această participare sau această imitaţie". Ceea ce n-a împiedicat ca teoria platoniciană să-şi continue acţiunea ei fertilizatoare, prin multiple canale, asupra gîndirii europene, pînă în zilele noastre.

Nu vroim să spunem că, prin Platon şi prin Aristotel — ca să nu citām decît mărimile —, anumite scheme arhaice au fost transmise gîndirii riguroase europene, deşi lucrul acesta, pentru unii

exegeţi, pare incontestabil. Altceva ne interesează: faptul că gîndirea exactă foloseşte aceleaşi „modele" ca şi gîndirea arhaică. Noţiunile de energie, mişcare, spirală etc. — se regăsesc întocmai în concepţiile străvechi, ca să nu mai vorbim de noţiunea de „lege". Se găsesc întocmai ca structură, dar în alt context şi validate pe alte niveluri ale experienţei umane. Ce interesant ar fi de comparat într-o zi simbolismul spiralei (cu toate aplicaţiile ei de fiziologie mistică: ureche, ombilic etc.) cu funcţia ştiinţifică a spiralei în gîndirea europeană! Şi, iarăşi, cîte lucruri noi nu ne-ar descoperi o comparaţie între noţiunea arhaică de „normă" şi „legea" ştiinţifică. Iată, bunăoară, o serie de termeni centrali, culeşi din mai multe limbaje arhaice, care corespund unul altuia: chinezescul *tao;* indianul *artha, dharma, rta;* egipteanul *ma'at;* semitul *sadek;* grecescul *themis.* Toate înseamnă „ordine", „normă" (ceea ce este) în conformitate cu firea, „lege" etc. Credincioşii religiilor respective aveau o singură obligaţie: să interpreteze *just* legea, să înţeleagă realitatea în conformitate cu propriul său mod de a fi. Un lucru *este* în măsura în care i se înţelege *exact* modalitatea sa de a fi. Nu sîntem prea departe de metoda ştiinţifică occidentală, care îţi cere să înţelegi *just* realitatea; cu deosebire că criteriul Justului" nu mai e acelaşi. Evoluţia mentală a umanităţii este marcată de aceste schimbări ale „criteriului", de aceste treceri de la o „normă" la alta, care modifică felul de a privi lumea şi de a o valorifica. Totuşi, din punct de vedere structural şi funcţional, toate aceste formule ale „normei" de la *tao* la legea ştiinţifică modernă sînt omologabile.

Prezenţa, deşi adulterată, a motivelor arhaice se verifică chiar în ceea ce ar părea mai personal, mai influenţat de experienţele individuale ale creatorului şi destinul epocii sale: în opera de artă. Nu ştiu dacă s-a remarcat originea rituală a suferinţelor şi obstacolelor pe care le întîmpină un

erou (Odiseu, Enea, Parsifal, anumite drame shakespeariene, Faust etc.) Ca să ajungă la ţinta propusă. Toate aceste „încercări" pe care le cîntă epopeea, drama sau romanul sînt lesne omologabile suferinţelor şi obstacolelor rituale ale unui „drum către centru". Evident, drumul nu se mai realizează pe acelaşi nivel, dar tipologic rădăcinile lui Odiseu, căutarea potirului Sfîntului Graal le regăsim în marile romane ale secolului al XIX-lea. În Balzac, în Stendhal, în Tolstoi şi Dostoievski etc. întîmpinăm acelaşi model, acelaşi *pattern,* cum spun englezii, al greutăţilor şi suferinţelor rituale implicate în „drumul către centru". Literatura universală a creat operele ei de seamă pe această temă a căutării, a obstacolelor, a luptei cu păcatul sau cu ignoranţa, temă rituală, iniţiatică. „Drumul spre centru", spre realitate, cu bine ştiutele lui dificultăţi, cu inevitabilii „monştri" care păzesc „comoara", cu legendarele sale năluciri şi ispite — a rămas ca un laitmotiv al artei literare de calitate. în ceea ce priveşte literatura de colportaj, originile ei arhaice sînt destul de cunoscute pentru a mai stărui. Că astăzi un roman poliţist povesteşte lupta dintre un criminal şi un detectiv („geniul rău" şi „geniul bun", Zmeul şi Făt-Frumos etc), că acum cîteva generaţii se povestea lupta dintre un prinţ orfan sau o copilă nevinovată etc. şi un *vilain* oarecare, iar acum o sută cincizeci de ani erau gustate romanele în care apăreau „călugării negri", inchizitori şi copile răpite — lucrul se explică prin cîmpul magnetic ai sensibilităţii populare, dar tema rămîne aceeaşi.

Evident, orice schimbare de nivel aduce cu sine o „îngroşare" a conflictului şi a personajelor dramatice, o întunecare a transparenţei primitive şi o îmbogăţire a notelor specifice, provocată de o mai mare sensibilitate faţă de „autenticitate", de etnografic şi istoric. Modelele transmise de spiritualitatea arhaică nu dispar însă, nu-şi pierd capacitatea de reactualizare: şi aceasta, pentru

simplul motiv că ele sînt intuiţii arhetipale, viziuni primordiale ecumenice, pe care omul şi le-a revelat îndată ce a luat cunoştinţă de poziţia sa în Cosmos. Că aceste intuiţii arhetipale prin care omul îşi valorifică existenţa lui în Cosmos sînt valabile chiar pentru o cunoştinţă „modernă", cu toate torturile ei introverte ne-o dovedesc foarte multe exemple. Să alegem unul dintre ele la întîmplare: Ahile şi Soren Kierkegaard. Ahile, ca şi alţi eroi, nu se căsătoreşte — deşi i s-a prezis că ar dobîndi o viaţă fericită şi rodnică prin căsătorie. Dar atunci n-ar fi devenit *erou,* n-ar fi realizat „unicul" şi n-ar fi cucerit nemurirea. Exact aceeaşi dramă existenţială o trăieşte Kierkegaard faţă de Regina Olsen; refuză căsătoria, ca să rămînă el însuşi „unicul" şi să nădăjduiască eternul, respingînd modalitatea de a trăi fericit în „general". O mărturiseşte clar într-un fragment din jurnal (VIII, A 56): „Aş fi mai fericit, într-un sens finit, dacă aş depărta de mine acest ghimpe pe care-l simt în carne; dar, într-un sens infinit, aş fi pierdut." Iată deci cum o structură mitică poate fi realizată în chiar cadrele experienţei existenţialiste.

Arhetipul arhaic continuă să fie creator, chiar atunci cînd el e „degradat" pe niveluri de valorificare din ce în ce mai joasă. Iată, bunăoară, mitul insulelor fericiţilor sau al Paradisului, care a obsedat nu numai imaginaţia profanilor, ci şi ştiinţa nautică, pînă în ceasul de glorie al epocii descoperirilor maritime. Aproape totalitatea navigatorilor, chiar acei care plecau cu un scop economic precis (căutarea drumului spre Indii), urmăreau aflarea insulelor fericiţilor sau a Paradisului. Şi se ştie că nu puţini au fost aceia care au crezut că au descoperit insula paradiziacă. Toate marile descoperiri geografice, de la fenicieni şi pînă la portughezi, au fost provocate de acest mit al tărîmului edenic. Şi numai asemenea călătorii, asemenea cercetări şi asemenea descoperiri au căpătat un sens spiritual, au fost creatoare de

cultură. Călătoria lui Alexandru cel Mare în Indii a rămas nepieritoare pentru că, asimilată categoriei mitice, satisfăcea nevoia de „geografie mitică", singura de care omul nu se poate lipsi. Geografia reală, strictă, exactă n-a fost niciodată creatoare. Bazele comerciale ale genovezilor în Crimeea şi Marea Caspică, cele ale veneţienilor din Siria şi Egipt implicau o serioasă ştiinţă nautică; şi, cu toate acestea, itinerarele comerciale menţionate „n-au lăsat nici o amintire în istoria descoperirilor geografice" (Leonardo Olschki). Dimpotrivă, expediţiile în căutarea tărîmurilor mitice au fost creatoare nu numai de legende, ci şi de ştiinţă geografică.

Să ne ducem mai departe gîndul. Plecaţi în căutarea fabuloasei Indii sau a Raiului pămîntesc locuit la început de Adam, navigatorii au descoperit tărîmuri noi şi au desăvîrşit ştiinţa nautică. La început, evident, ei judecau şi valorificau aceste tărîmuri în termeni de geografie biblică şi mitică. Dar mai tîrziu? Mai tîrziu, cînd geografia a devenit cît se poate de realistă, oare şi-au pierdut aceste insule şi tărîmuri noi caracterul lor mitic? Defel. „Insula fericiţilor" a continuat să existe nu numai în Camoes, dar şi mai tîrziu, în Secolul Luminilor, în romantism, în timpurile moderne chiar. Insula mitică nu mai însemna însă, acum, Paradisul terestru — ci Insula Dragostei (Camoes), Insula bunului sălbatic, a lui Robinson Crusoe, Insula lui Euthanasius — sau insula „exotică", tărîmul de vis cu frumuseţi ascunse, insula libertăţii, a jazzului, a odihnei perfecte, a vacanţelor ideale, a croazierelor pe pacheboturile de lux, la care tînjeşte orice om modern sub influenţa literaturii, a filmului sau pur şi simplu a imaginaţiei sale. Observaţi ca *funcţia* tărîmului edenic, privilegiat, a rămas aceeaşi. Numai valorificarea lui s-a deplasat, de la Paradisul terestru (în sens literal) la Paradisul exotic. Este o „cădere", dar această cădere nu e sterilă. Pe orice nivel al experienţei umane, cît ar fi el de jos,

arhetipul continuă să valorifice existenţa, continuă să creeze „valori culturale". Pentru că insula din romanele moderne sau din Camoes nu e mai puţin o valoare de cultură ca atîtea insule din literatura medievală.

Voiam să spunem că, de orice ar putea scăpa omul, în afară de intuiţiile sale arhetipale, create în clipa cînd a luat cunoştinţă de poziţia sa în Cosmos. Nostalgia Paradisului este identificată chiar astăzi în actele cele mai turpe ale omului modern. Remarcam cu alt prilej că, atunci cînd a refuzat să mai creadă în Dumnezeul revelat, omul a început să creadă în ocultismul de salon şi spiritism, iar cînd mistica e abolită (ca în U.R.S.S.) asistăm la înflorirea misticii tractorului. *Absolutul* nu poate fi extirpat, ci numai degradat. Şi spiritualitatea arhaică, aşa cum am descifrat-o, însetată de ontic, se continuă pînă în zilele noastre; însă nu ca *act,* nu ca o posibilitate de împlinire reală a omului, ci ca o *nostalgie* creatoare de valori autonome: arta, ştiinţă, mistică socială etc.

În Balada Meşterului Manole, legenda şi-a realizat destinul artistic. [...] Balada are şi alte bogăţii pentru a merita admiraţia noastră. Ea nu e numai superioară din punctul de vedere al echilibrului şi expresiei artistice, ci şi datorită conţinutului său mitic şi metafizic. În ea, străvechiul mit cosmologic reînvie, împreună cu o serie de consecinţe şi semnificaţii metafizice. [...] Nici un alt popor mai mult decît românii — şi, într-o anumită măsură, celelalte

popoare sud-estice — nu aveau un prilej mai nimerit de a-şi valida, la fiecare pas, concepţia lor că numai moartea rituală, numai jertfa pot asigura existenţa şi durata unui lucru. [...] Istoria dramatică a românilor şi a popoarelor sud-estului european a contribuit în mare măsură ca legenda jertfei construcţiei, cunoscută aproape pretutindeni în lume, să fructifice în creaţii literare numai în această parte a Europei. Nicăieri nu putea fi mai evidentă, mai validată de realitatea istorică credinţa că nimic nu poate dura dacă nu e însufleţit printr-o jertfã.

MIRCEAELIADE

APENDICE
CONTRIBUŢII LA BIBLIOGRAFIA RITUALURILOR DE CONSTRUCŢIE

La lucrările citate în cursul volumului de faţă, adăugăm următoarele:

Lazăr Şăineanu, *Studii folclorice,* Bucureşti, 1896;

P. Caraman, *Consideraţii critice asupra genezei şi răspîndirii Baladei Meşterului Manole în Balcani,* în *Buletinul Institutului de Filologie Română A. Philippide,* vol. I, 1934, pp. 62-l02;

D. Găzdaru, *Legenda Meşterului Manole,* în *Arhiva,* 1932, pp. 88-92;

Reinh. Kohler, Bolte und SCHMIDT, *Aufsătzen iiber Mărchen und Volks-lieder,* Berlin, 1894, pp. 36-47;

H. C. Trumbull, *The Threshold Covenant,* New York, 1892, pp. 46 sq.;

Tudor Pamfile, *Prieteni şi duşmani ai omului,* pp. 248-255;

Frazer, *The Folklore oftheAncient Testament,* vol. I, pp. 421 sq.; voi. III, pp. 13 sq.;

Am Ur-quell. Monatschrift fur Volkskunde, voi. III (o vastă anchetă);

F. Liebrecht, *Zur Volkskunde,* Heilbronn, 1879, pp. 194, 216, 284;

T. Rice Holmes, *Caesar's Conquest of Gaul,* Oxford, 1911, p. 34;

Hans Naumann, *Primitive Gemeinschqftskultur,* Jena, 1921, pp. 76 sq.;

D. I. BURDICK, *Foundation Ceremonies and Some Kindred Rituals,* New York, 1901 (lucrarea ne-a fost inaccesibilă);

P. Perdrizet, *Legendes babyloniennes dans Ies Metamorphoses d 'Ovide,* în *Revue de l 'histoire des religions,* 1932, t. 105, pp. 193-228;
Revue celtique, 1924, t. 41, pp. 187 sq. (bibliografie), 1928, t. 45, p. 166;
Studi e Materiali di Storia delle Religioni, vol. 14, p. 57 (bibliografie).

CUPRINS

Prefaţă [la ediţia princeps].. *2*
1. Participaţie şi apariţie... 4
2. Folclor şi metafizică.. 6
3. Balada Meşterului Manole. Variante balcanice.......................... 10
4. Legende şi ritualuri de construcţie... 14
5. Moartea celui dintîi... 17
6. „Copilul" şi „Orfanul".. 19
7. „Substitute" şi „obiecte"... 23
8. Alegerea locului şi consacrarea „Centrului"................................ 27
9. Mitul cosmogonic, model arhetipal... 35
10. „Însufleţirea" unui corp „arhitectonic"...................................... 39
11. Casă, corp, Cosmos.. 45
12. Istorie şi legendă.. 48
13. Încheieri... 52

Apendice. Contribuţii la bibliografia ritualurilor de construcţie.........
56

Notes

[←1]

Cf. Mircea Eliade, *Notes sur le symbolisme aquatique,* în *Zalmoxis,* voi. II, 1939, pp. 132-152

[←2]

Cf. studiul nostru *Ierburile de sub Cruce...,* extras din *R.F.R.,* noiembrie 1939, şi *La Mandragore et l'Arbre Cosmique,* sub tipar în *Zalmoxis,* voi. III.

[←3]

A. G. Van Hamel, *Yslands Odinsgeloof,* în *Med. der Kon. Akademie van Wetensch. Afd. Lett,* 1936, pp. 20 sq., citat de G. Van der Leeuw, *L'homme primitif et la religion,* Paris, 1940, p. 110.

[←4]

Ananda K. Coomaraswamy, *The Rg. Veda as Land-Náma-Bok,* Londra, 1935, p. 16 ş. urm.

[←5]

Vezi bibliografia în Apendice

[←6]

Într-un studiu mai vechi, *Folclorul ca instrument de cunoaştere,* extras din *R.F.R.,* 1937, discutam ca pe o ipoteză de lucru posibilităţile experimentale ale acestei magii simpatice, aducînd cîteva exemple de criptestezie pragmatică, cercetate de dr. Richet. Nu ştiu în ce măsură studiul a convins pe puţinii cititori români (o versiune franceză amplificată va apărea curînd). Dintr-o recenzie a lui Ernesto De Martino, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni,* vol. XVII, publicat 1942, pp. 82-83, asupra cărţii lui Ernesto Bozzano, *Popoli primitivi e manifestazioni supernormali,* Verona, 1941, aflu că aceeaşi problemă a fost tratată de învăţatul italian şi de H. Carrington, *The Psychic World,* Londra, 1937. Fără ca să se fi folosit aceeaşi metodă însă. Căci recenzentul scrie (p. 83): „Ar fi fost oportun să se pună în evidenţă legăturile dintre criptestezia pragmatică (sau «psihometrie») şi magia simpatică, ceea ce nici Carrington, nici Bozzano n-o fac." Exact ceea ce am făcut pe larg atît în *Folclorul ca instrument de cunoaştere,* cît şi în *Magie şi metapsihică* (două foiletoane publicate în *Cuvîntul* în 1927). Studiul din *R.F.R.* este retipărit în *Insula lui Euthanasius.*

[←7]

Superstitio, superstes, -itis „care mai rămîne, care dăinuie; supravieţuitor" *(n. ed.)*.

[←8]

Cf. *Speologie, istorie, folclor,* 1938, republicat în *Fragmentarium,* 1939, p. 56.

[←9]

P. Caraman, *Geneza baladei,* în *Anuarul arhivei de folclor,* vol. I, II.

[←10]

F. W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans,* Oxford, 1929, voi. II, p. 648.

[←11]

Am discutat în mai multe articole problema aceasta; cf., între altele, *Piatra şerpilor,* în *Meşterul Manole,* 1939.

[←12]

Grimm, *Deutsche Mythologie,* ediţia a IV-a, t. II, p. 967; Paul Sebillot, *Les travaux publics et les mines dans les traditions et les superstitions de tous les pays,* Paris, 1894, pp. 91-92; Şăineanu, *op. cit.*

[←13]

Arnaudov, pp. 389 sq., citat de Caracostea, pp. 628-629.

[←14]

P. Sebillot, *op. cit.,* p. 93; *Revue des traditions populaires,* VII, p. 691. într-o altă variantă din Herţegovina, e vorba de un vis pe care îl are meşterul că podul nu se va strica dacă se vor jertfi nouă fraţi; meşterul sacrifică, în locul lor, nouă cocoşi; P. Sebillot, *ibid.,* pp. 93-94. Cf. Paul Sartori, *Ober das Bauopfer,* p. 17.

[←15]

Krauss, *Volksglaube und religioser Brauch der Sűdslaven,* Műnster, 1890, pp. 158 sq.; *Das Bauopfer bei de Sűdslaven,* în *Mittheilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien,* vol. XVII, 87, pp. 17 sq.; Caracostea, p. 634, notă.

[←16]

G. Dem.Theodorescu, *Poezii populare,* pp. 470 sq.; Caracostea, *P- cit.,* pp. 637 sq.; Krauss, *Volksglaube,* pp. 161 sq.; Schwenck, *Mythologie der Slaven,* p. 12, citat de P. Sartori, *op. cit.,* p. 17.

[←17]

Caracostea, pp. 614 sq.; Arnaudov, pp. 413 sq.; *Nouvelle revue de Hongrie,* 1936.

[←18]

J. Hurt, *Beiträge zur Kenntniss d. estnischer Sagen,* p. 5, citat de P. Sartori, *op. cit.,* p. 13.

[←19]

Valeriu Şt. Ciobanu, *Jertfa zidirii la ucraineni şi ruşi,* Chişinău, 1930, pp. 10-11 Din stropii aceştia de sînge, răsare tutunul - aşa cum cimbrul s-a ivit din sîngele coribanţilor, violetele din sîngele lui Attis, ierburile vrăjitoreşti din cel al lui Prometeu etc; cf. studiul nostru *Ierburile de sub Cruce...,* p. 8 (extras din *R. F. R.,* noiembrie 1939). În legenda aceasta, sînt amestecate cel puţin patru teme folclorice deosebite: lupta dintre Dumnezeu şi diavol, legătura cu diavolul, jertfa zidirii, originea ierbii diavolului. Dl Caracostea, *Material sud-est-european şi formă românească, R.F.R.,* decembrie 1942, pp. 622-623, citează după Sebillot o legendă franceză asemănătoare. Sf. Guillaume Gellone nu izbuteşte să termine un pod, care se dărîma în fiecare noapte, decît făgăduind diavolului prima fiinţă care va trece peste pod. După ce-şi previne toţi prietenii, Guillaume dă drumul unei pisici şi diavolul trebuie să se mulţumească cu ea. În afară de tema „păcălirea diavolului", avem de-a face aici cu substituirea sacrificiului construcţiilor, despre care vom vorbi mai jos.

[←20]

G. L. Gomme, *Some Traditions and Superstitions Connected with Buildings,* în *The Antiquary,* III, 11, citat de Edvard Westermarck, *Origin and Development ofthe Moral Ideas,* vol. I, Londra, 1906, p. 462 (ediţia franceză, Paris, 1929, vol. I, p. 466).

[←21]

Paul Sebillot, *Les travaux publics et les mines dans les traditions et les superstitions de tous les pays,* Paris, 1894, pp. 85-l20 (spec. pp. 94,95,96); P. Sebillot, *Le folklore de France,* vol. IV, Paris, 1907, PP- 89-99, „Les rites de la construction". Sacrificii aduse podului, în credinţele ruso-siberiene, *Siberian Folk-Tales,* Londra, 1937, pp. 412-413, 432-434 etc.

[←22]

G. L. Gomme, *Ethnology in Folklore,* Londra, 1892, pp. 61 sq.; A. H. Krappe, *Un episode de l 'Historia Brittonum,* în *Revue celtique,* 1924, pp. 181-l88. Krappe citează o versiune germană (A. Kuhn Şi W. Schwartz, *Norddeutsche Sagen,* Leipzig, 1848, p. 206: „Der Merseburger Dom"), în care e vorba de o broască ţestoasă care împiedică să se ridice catedrala. Despre animalele subterane şi funcţia lor în ritualurile de construcţie, vezi mai jos.

[←23]

E. Westermarck, *op. cit.,* p. 462.

[←24]

Al. Popescu-Telega, *Asemănări şi analogii în folclorul român şi iberic,* Craiova 1927, pp. 12,14. Legendele sînt cunoscute în Portugalia.

[←25]

P. Sartori, *op. cit,* p. 9.

[←26]

P. Sebillot, *Les travaux publics...,* p. 98. Tradiţia aceasta e contaminată însă de o temă folclorică frecventă în aria orientală: zeiţa vărsatului şi sacrificiile substituite de copii.

[←27]

R. Andree, *Ethnographische Parallelen und Vergleiche,* vol. I, Stuttgart, 1878, p. 21.

[←28]

Paul Sartori, *Ober das Bauopfer,* în *Zeitschrift fiir Ethnologie,* XXX, 1898, pp. 1-54, p. 6, citînd Bastian, *Die Volker des ostlichen Asiens,* II, p. 91.

[←29]

Revue des traditions populaires, VIII, p. 454; P. Sartori, *op. cit.,* p. 6.

[←30]

E. Tylor, *Primitive Culture,* ediţie nouă, Londra, 1903, vol. I, p. 107.

[←31]

P. Sartori, *op. cit.,* p. 6, citînd Waitz, *Anthropologie,* IV, 362.

[←32]

Ibid., pp. 6-7.

[←33]

E. Westermarck, *op. cit.,* I, p. 467 (ediţia franceză, p. 471).

[←34]

P. Sartori, *op. cit,* p. 7; Borneo, R. Andree, *op. cit,* p. 22; Perry, *The Children ofthe Sun,* ediţia a II-a, Londra, 1923, pp. 229, 233; Mările de Sud, R. Andree, *op. cit.,* p. 22; Oceania, *Revue des trad. populaires,* VI,172.

[←35]

R. Andree, p. 20; *Revue des traditions populaires,* t. XX, P-470; VII, p. 691.

[←36]

P. Sartori, *op. cit,* p. 7, citînd Liebrecht, *Zur Volkskunde,* PP-287 sq.

[←37]

Ad. Lods, *Israel, des origines au milieu du VIII^{e} siecle* (Paris,) pp. H3 sq - g Dhorme, *L'evolution religieuse d'Israel,* I, Bruxelles, 1937, p. 212; Frazer, *The Folklore in theAncient Testament,* vol. I, pp. 421-422 (scheletul fetei din Djebel); Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites,* ediţie nouă, Londra, 1923, p. 159, notă.

[←38]

Preller, *Romische Mythologie,* ediţia a III-a, t. II, p. 79.

[←39]

P. Sartori, *op. cit.,* p. 8, citînd Lasauly, *Die Sühnopfer der Griechen und Romer,* p. 247.

[←40]

Wallis Budge, *From Fetish to God in Ancient Egypt,* Oxford, 1934, p. 362.

[←41]

W. Crooke, *The Popular Religion and Folklore of Northern India,* 1896, pp. 237 sq.; cf. Bates, *Hindi Dictionary,* s. *v.jak.*

[←42]

De exemplu, *Mahabharata, Vana Parva,* cap. 127 sq. Cf., pentru documentarea indiană în general, Winternitz, *Bemerkungen über das Bauopfer bei den lndern,* în *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien,* t. XVII, 1887, pp. 37 sq. şi Paul Mus, *Barabudur* (Paris-Hanoi, 1935) 1.1, pp. 202, 203, 204 etc.

[←43]

Cf. cartea noastră *Yoga,* pp. 101 sq.

[←44]

Schmitz, *Eifelsagen,* pp. 101 sq.; P. Sartori, *op. cit.,* p. 17.

[←45]

P. Sartori, *op. cit.,* p. 17.

[←46]

A. Kuhn și W. Schwartz *Nordeutsche Sagen,* p. 77

[←47]

Popescu Telega, p. 14, citînd pe Eugenio de Olavaria y Huarte, *El Folklore de Madrid,* Madrid, 1884, pp. 57-59.

[←48]

P. Sartori, *op. cit.,* p. 16.

[←49]

Krauss, *Das Bauopfer bei den Sud-Slaven,* în *Mittheilun der Anthropologischen Gesellschaft in Wien,* XVII, p. 20.

[←50]

P. Sartori, *op. cit,* p. 14.

[←51]

Ibid., p. 15; E. Westermarck, *op. cit.,* vol. I, pp. 461 sq.; P. Sebillot, *Travaux publics...,* p. 112 (Grecia).

[←52]

E. Westermarck, *op. cit.,* p. 461 (Europa nordică).

[←53]

Ralston, *Songs ofthe Russian People,* Londra, 1872, p. 126; E. Westermarck, *op. cit,* p. 461; Krauss, *op. cit.,* p. 21 (slavi de sud).

[←54]

E. Westermarck, *op. cit.,* I, pp. 460-461 (Papua, insulele Sandwich).

[←55]

E. Westermarck, *op. cit.,* I, p. 462.

[←56]

P. Sartori, *op. cit,* p. 10.

[←57]

Ludwig Wucke, *Sagen der mittleren Werra,* Eisenach, 1921, p. 29; L. Bechstein, *Thiiringer Sagenbuch,* Wien-leipzig, 1895, vol. I, p. 260; cf. A. H. Krappe, *Balor with the Evil Eye,* Columbia University, 1927, pp.165-166.

[←58]

H. Prohie, *Sagen des Ober-Harzes,* Leipzig, 1859, p. 8; Fr. Panzer, *Beitrag zur deutschen Mythologie,* vol. II, Munchen, 1855, p. 254; Krappe, *op. cit.,* pp. 166-168.

[←59]

Ludwig Stackergan, *Aberglaube und Sagen aus dem Herzogtum Oldenburg,* Oldenburg, 1909, vol. I, p. 127; Krappe, *op. cit,* p. 168.

[←60]

A. v. Haxthausen, *Transkaucasia,* Leipzig, 1856, vol. II, p. 136.

[←61]

M. Gaster, *The Exemple of the Rabbis,* Londra-leipzig, 1924, pp- 169 sq.

[←62]

Witzschel, *Sagen aus Thuringen,* p. 95.

[←63]

Copii veniţi de bunăvoie ; copii mici, de o jumătate de an; se dă ceva dulce sau mîncare ca să fie bine dispuşi,; ultimele cuvinte ale copilului jertfit .

[←64]

P. Sartori, *op. cit.,* p. 35

[←65]

Ibid., p. 35 citînd E. H. Meyer, *Germanische Mythologie,* p. 66.

[←66]

C. G. Jung şi K. Kerenyi, *Einführung in das Wesen der Mythologie* (Amsterdam-Leipzig, 1941), pp. 117 sq.

[←67]

Mircea Eliade, *Metallurgy, Magic and Alchemy,* pp. 31 sq.

[←68]

C. G. Jung şi K. Kerenyi, *op. cit.,* pp. 41 sq.

[←69]

A. H. Krappe, *Balor with the Evil Eye,* pp. 177 sq.

[←70]

Eusebius, *Praeparatio Evangelii* I, 10,29; Porphyrios, *De abstinentia* II, 56, cf. bibliografie în Frazer, *The Golden Bough,* vol.1 pp 166 sq.

[←71]

Traditionswanderungen Euphrat-Rhein, vol. I, Helsinki, 1937 (FF cnr. 118), pp. 100 sq.

[←72]

Oldenberg, *Die Religions des Veda,* Berlin, 1894, pp. 363 sq.; R. Andree, *Ethnographische Parallelen...,* p. 21; P. Sartori, op. cit. - pp. 18 sq.

[←73]

Ciobanu, *op. cit,* p. 5.

[←74]

P. Sartori, *op. cit.,* p. 19; W. Zuidema, în *Revue des traditions populaires ,XVI ,p.* 512; .P. Sebillot,*Folklore de France* IV, p. 89.

[←75]

Grhyasutra a lui Gobhila, cf. Winternitz, articol citat în *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien,* p. 17.

[←76]

P. Sartori, *op. cit.,* pp. 21 sq.

[←77]

P. Sebillot, *Folklore...,* p. 96.

[←78]

S. I. Curtiss, *Ursemitische Religion im Volksleben die Heutigen Orients,* Leipzig, 1903, p. 229.

[←79]

**Ibid.,pp.* 265, 266, 267.

[←80]

P. Sebillot, *Travaux publiques...,* p. 99

[←81]

Ibid.,p. 98.

[←82]

Ibid., p. 99.

[←83]

P. Sartori, *op. cit.,* p. 24.

[←84]

Krauss, *Das Bauopfer bei den Sudslaven,* p. 20; P. Sartori, *op cit.,* p. 23.

[←85]

P. Sartori, *op. cit,* pp. 24-28.

[←86]

Figurine idoloforme s-au găsit îngropate sacrificial la temerile caselor din vechiul Orient; cf. Helene Danthine, *Le dattier et les arbres sacres,* Paris, 1938, p. 118.

[←87]

E. Tylor, *Primitive Culture,* vol. I, pp. 160 sq.; Gaidoz, *Melusine,* vol. IV, pp. 14 sq.; P. Sartori, *op. cit,* pp. 32 sq.

[←88]

Op. cit, vol. I, p. 464 (ediţia franceză, p. 468).

[←89]

P. Sartori, *op. cit.,* p. 29; E. Westermarck, *op. cit,* p. 464. Crawley, *The Mystic Rose,* p. 25;

[←90]

E. Westermarck, *op. cit,*pp. 463, 465.

[←91]

E. Westermarck, *op. cit.,* p. 466 (ediţia franceză, p. 470).

[←92]

Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites,* p. 573.

[←93]

Frazer, *The Belief in Immortality,* Londra, 1922, vol. I, p. 446.

[←94]

P. Sartori, *op. cit,* pp. 7-8.

[←95]

E. Westermarck, *op. cit,* vol. I, p. 453 (ediţia engleză).

[←96]

* *Ibid.*

[←97]

J. Przyluski, *Les Empales (Melanges Chinois et Bouddhiques,* vol. IV, Bruxelles, 1936, pp. 1-51), pp. 10, 12, 13, 24 (referinţe), 26.

[←98]

Plutarh, *Parallel Lives* 5, 306 sq

[←99]

Metallurgy, Magic and Alchemy, Paris, 1939, extras din *Zalmoxis,* vol. I, pp. 85-129.

[←100]

Problema aceasta e prea vastă pentru a o putea discuta în comentariile de faţă. Cf., pentru alegerea terenului casei sau sanctuarului, P. Saintyves, *Essais de folklore biblique,* Paris, 1922 nn 104 sq.; *ibid.,* pp. 180 sq., fundarea unui oraş.

[←101]

Grimm, *Deutsche Mythologie,* ediţia a IV-a, vol. III p 491

[←102]

Krauss, *Volksglauben d. Sudslaven,* pp. 158 sq.

[←103]

Ciobanu, *op. cit.,* p. 8.

[←104]

Globus, vol. 50, p. 299; [P.] Sartori, *op. cit,* p. 3.

[←105]

R. Andree, *Ethnographische Parallelen...,* p. 24, unde se mai dau şi alte exemple.

[←106]

Cf., bunăoară, Paul Mus, *Barabudur,* Hanoi-Paris, 1935, vol. I, pp. 260, 261.

[←107]

Exemple în P. Sartori, *op. cit,* p. 4, cu bibliografie.

[←108]

P. Sebillot, *Travauxpublics...,* p. 6; P. Sartori, *op. cit,* p. 4.

[←109]

Sinclair Stevenson, *The Rites oft he Twice-born,* Oxford, 1920, p. 354.

[←110]

Cf. P. Mus, *Barabudur,* I, p. 207.

[←111]

Waterfield and Grierson, *The Lay of Alba,* Oxford, 1923, pp. 276 sq., citat de Ananda Coomaraswamy, *Symbolism ofthe Dome* (extras din *The Indian Historical Quarterly,* vol. XIV, 1938), p 20

[←112]

A. Coomaraswamy, *op. cit,* nota 28, pp. 20-21.

[←113]

Pp. 32 sq.

[←114]

Cf. *Cosmical Homology and Yoga,* passim; *Mitul reintegrării,* îndeosebi pp. 60 sq.

[←115]

Satapatha Brahmana, II, 1.1.8-9.

[←116]

Rig Veda, VI, 17,9.

[←117]

Mefisto este „tatăl tuturor împiedicărilor" *(Faust,* v. 6205), cf. *Mitul reintegrării,* pp. 14 sq.

[←118]

Cf. *Cosmologie şi alchimie babiloniană,* pp. 28 sq.

[←119]

Marcel Granet, *Lapensee chinoise,* Paris, 1934, pp. 323, 324.

[←120]

Cosmologie şi alchimie babiloniană, p. 32, citînd A. J. Wensinck, *The Ideas of the Western Semites concerning the Navel of the Earth,* Amsterdam, 1916, p. 19.

[←121]

Despre identitatea „buric"-„centru", cf. *Cosmologie...,* pp. 37 sq.

[←122]

Meşterii fierari sînt în unele cazuri chiar şi fondatori de oraşe; aşa se petrec lucrurile, bunăoară, cu triburile Mosengere şi Basakata, cf. Walter Cline, *Mining and Metallurgy in Negro Africa,* Paris, 1937, p. 124. În Congo, tribul Ba Lolo crede că fierarii sînt de obîrşie aristocratică şi chiar regală, *ibid.,* p. 22. Despre „secretele metalurgiei" şi sensul lor cosmologic, cf. *Metallurgy, Magic and Alchemy,* pp. 6 sq.

[←123]

L. Frobenius, *Erlebte Erdteile,* vol. VI, rezumat de autor în *Kulturgeschichte Afrikas* (citez după ediţia franceză, *Histoire de la civilisation africaine,* p. 155).

[←124]

,,Africană", ca şi oricare altă desemnare rasială sau geografică pe care o facem în studiul de faţă, nu implică întotdeauna o origine independentă a credinţei respective. În paginile acestea, ne propunem în primul rînd să descifrăm sensul şi coerenţa ritualurilor, miturilor şi cosmologiilor, suspendînd orice discuţie asupra originii lor istorice.

[←125]

Plutarh, *Romulus,* VIII.

[←126]

Dionysius din Halicamas, I, 79; cf. şi Kerenyi, *Einführung...,* pp. 21 sq.

[←127]

Cf. A. H. Allcroft, *The Circle and the Cross,* Londra, 1927, 2nd volume.

[←128]

Lossy, *Mushrram Mysteries,* Helsinki, 1916, pp. 219, 223.

[←129]

Cf., acum în urmă, W. Liungman, *Euphrat-Rhein,* voi. I, pp. 103 sq

[←130]

Enuma Elis, il Poema della Creazione (trad. G. Furlani, Bologna), p. 16; G. Furlani, *La religione babilonese e assira,* vol. II, Pp. 15 sq.

[←131]

Cf. cartea noastră *Yoga.*

[←132]

Ibid., pp. 87 sq.

[←133]

Cf. studiul nostru despre Labirint, de apropiată apariţie.

[←134]

R. Wilhelm şi C. G. Jung, *Das Geheimnis des holdenen Blutes,* Ziirich, 1929.

[←135]

Furlani, *Enuma Elis...,* pp. 17, 34, 35, 100 sq.

[←136]

Cosmologie şi alchimie babiloniană, p. 77, citînd King, *The Seven Tablets of Creation,* p. 83.

[←137]

Cosmologie, pp. 77-78; *Metallurgy,* pp. 14 sq.

[←138]

Dixon, *Oceanic Mythology,* Boston, 1916, p. 107

[←139]

Metallurgy, p. 14; Frazer, *The Scapegoat,* pp. 410 sq.

[←140]

Barabudur. Esquisse d'une histoire du bouddhisme fondee sur la critique archeologique des textes, vol. I, 1935, passim. Cf. discutarea unor teze ale lui Mus în studiul nostru: *Barabudur, templul simbolic, în R. F.R.,* 1937, retipărit *în Insula lui Euthanasius (1943).*

[←141]

Am comentat altădată (*Fragmentarium,* pp. 65 sq.) caracterul sacru al războiului, aşa cum era înţeles el în timpurile arhaice. Nu e lipsit de interes să reproducem aici un fragment din „Sfat celui care merge la război", pe care-l comunică într-o scrisoare Alexandru Hasdeu fiului său Tadeu (Bogdan): „Dacă vrei ca glonţul duşman să-ţi cruţe viaţa în toiul luptei, păstrează curăţenia trupului, fii cast, nu-ţi spurca trupul şi mergi la război cu tot atîta sfinţenie cum mergi la primirea sfintelor taine, la împărtăşanie cu trupul şi sîngele Mîntuitorului nostru Cristos!..."

[←142]

Cf. exemple în S. Czarnowski, *Le culte des heros et ses conditions sociales* (Paris, 1919), pp. 26, 180 etc.

[←143]

F. Pfister, *Der Reliquienkult im Alterium* (Giessen, 1909-l912, 2 vol.); L. R. Farnell, *Greek Hero-cults and Ideas of Immortality* (Oxford, 1912); Marie Delcourt, *Legendes et cultes des heros en Grece* (Paris, 1942).

[←144]

Cf. discuţia în A. Dieterich, *Nekya* (ediţia a II-a, Leipzig, 1913). Pentru o interpretare „geografică", cf. Victor Berard, *Nausicaa et le retour d'Ulysse* (Paris, 1929), pp. 351 sq.

[←145]

Cf. cartea noastră *Yoga,* pp. 305 sq.

[←146]

F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain* (ediţia a IV-a, Paris, 1929), pp. 247 sq.; A. Parrot, *Le „Refrigerium " dans l'au-delá* (Paris, 1937), p. 57, notă (bibliografie).

[←147]

R. Forrer, *Les chars cultuels prehistoriques et leurs survivances aux epoques historiques (Prehistoire,* I, 1932, pp. 119 sq.); A. Cooma-Raswamy, *Svayamatrnna - Janua Coeli (Zalmoxis,* vol. II, 1939, p. 43).

[←148]

Exemple în *Fragmentarium,* pp. 52 sq., 60 sq., 90 sq. etc.

[←149]

Cf. referinţe în W. Scott, *Hermetica* (Oxford, 1925), vol. II, p. 249.

[←150]

Cf. *Yoga,* pp. 228, 230, 306.

[←151]

A. Coomaraswamy, *Symbolism of the Dome,* p. 46.

[←152]

Cf. studiul nostru *Cosmical Homology and Yoga* (Calcutta, 1938), pp. 192 sq.

[←153]

Cf., bunăoară, mitul androginului şi al bipolarităţii divine, în cartea noastră *Mitul reintegrării.*

[←154]

Cf. *Cosmologie şi alchimie babiloniană,* pp. 31 sq.; *„Treptele " lui Julien Green* şi *Barabudur, templul simbolic,* republicate în volumul *Insula lui Euthanasius* (1943).

Table of Contents

Notes

Table of Contents

Notes 131